This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

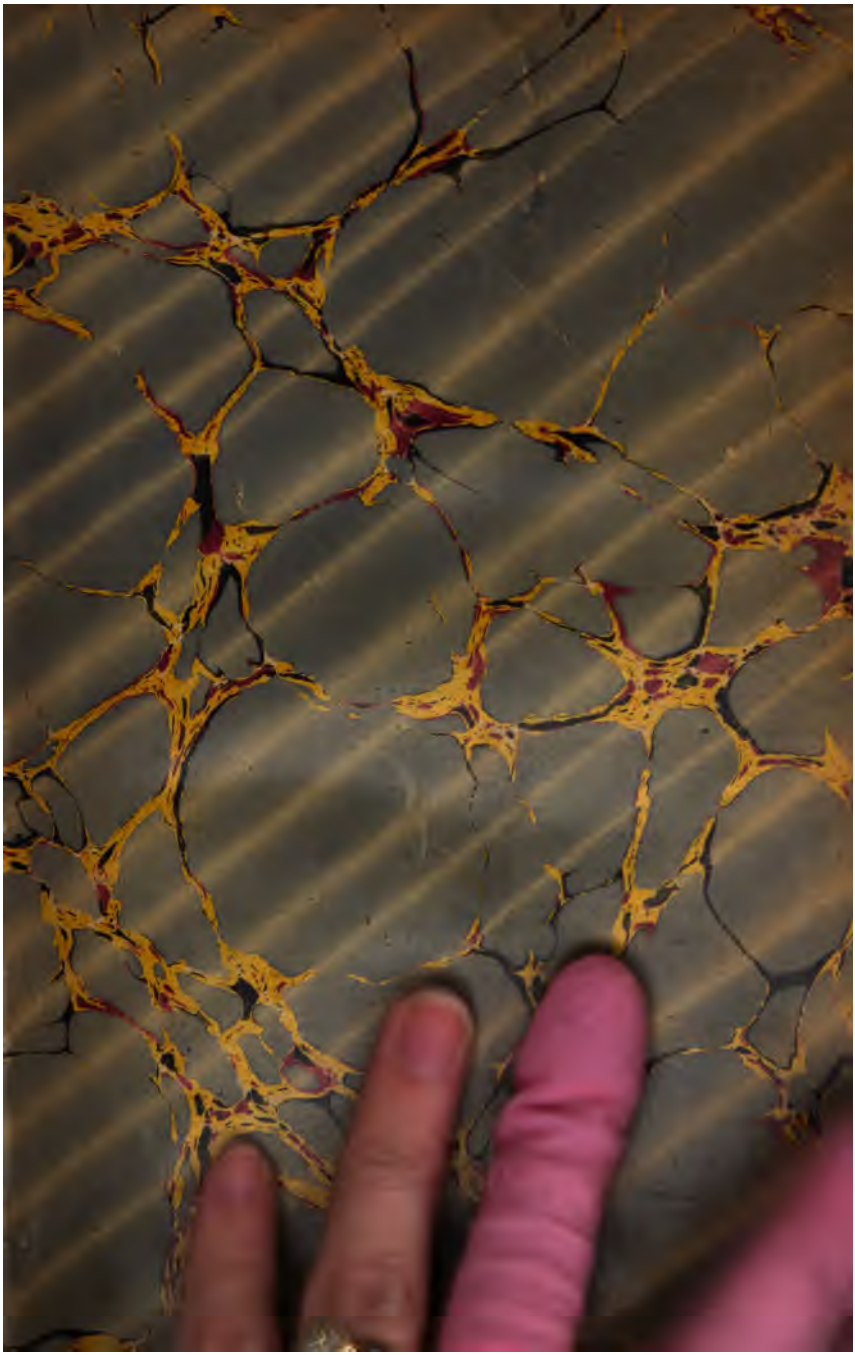
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

A 439919

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



LB
775
.A77

UNE

ÉDUCATION INTELLECTUELLE

Coulommiers. — Imprimerie ALBERT PONSOT et P. BRODARD

UNE

ÉDUCATION

INTELLECTUELLE

PAR

LUCIEN ARRÉAT

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

PROVISOIREMENT 8, PLACE DE L'ODÉON, 8.

La librairie sera transférée, 108, *Boulevard Saint-Germain*, le 1er octobre 1877.

1877

Tous droits réservés.

AVANT-PROPOS

La composition littéraire de ce livre m'a tenu quelque temps dans l'incertitude. J'avais voulu d'abord le présenter sous forme de lettres, afin de masquer la personnalité par cet artifice ; mais j'ai pensé ensuite que la forme franche et directe conviendrait mieux au but que je m'étais proposé et qui est en somme de rechercher quelle est la direction imprimée à une intelligence *moyenne* par le mouvement qui se produit autour de nous dans la pensée et dans la vie. Cette recherche serait plus facile à poursuivre, en effet, sur un cas particulier, individuel, et je risquerais trop de me tromper en prenant ce cas hors de moi-même. Le milieu étant dès lors défini, je ne pouvais m'empêcher, surtout dans les premiers chapitres, de recueillir quelques faits intimes propres à éclairer et à colorer un peu mon sujet. On ne m'imputera pas pour cela, je l'espère, une prétention autobiographique qui serait tout-à-fait ridicule. Du reste, l'expression soulignée plus haut dit assez que

140476

le moi de ce livre peut être regardé comme impersonnel et que l'attention du lecteur n'est pas réclamée pour ce moi, mais pour un groupe moyen dans lequel il se confond. En notre temps de préparation intellectuelle, il n'est pas sans utilité que quelques-uns essayent la critique des doctrines qui tendent à déterminer leur jugement et leur volonté, et ces sortes d'examens spirituels, faits de bonne foi, fourniront à un historien de la pensée moderne de justes données d'observation.

UNE

ÉDUCATION INTELLECTUELLE

CHAPITRE PREMIER

ENFANCE ET MERVEILLEUX.

Une particularité qui excitait, lorsque j'étais enfant, mon étonnement malicieux, c'étaient les grandes oreilles, jointes jusques en bas, des bonnes vieilles gens de mon village. Il paraît que nos pères aimaient les oreilles jointes, et c'est un des charmes que *la Belle Heaulmière*, « presque toute enragée d'être vieille, » regrette si amèrement :

Et je remains vieille et chenue.
Quand je pense, lasse ! au bon temps,
Quelle fus, quelle devenue !

Qu'est devenu ce front poly,
Ces cheveux blonds, sourcils voultys,
Grand entr'œil, le regard joly,
Dont prenoye les plus subtilz ;
Ce beau nez droit, grand ne petiz,
Ces petites *joinctes oreilles*,
Menton fourchu, cler vis traictis,
Et ces belles lèvres vermeilles ?

A la vérité, le bon Villon parle d'oreilles toutes mignonnes, et celles de nos vieilles gens étaient fort longues. On n'en fait plus, depuis, comme celles-là. Je ne sais si nous le devons à une sélection sexuelle. Du moins, il est vrai que le masque se modifie continuellement et prend d'autres lignes, d'autres angles, d'autres distances. Qui ne reconnaissait déjà, écolier, dans les estampes (et les modes aidant), les figures hautes et pointues, un peu entêtées, du temps de Richelieu, les visages avec des rondeurs molles de la fin du règne du grand roi, les têtes chiffonnées de Louis XV, le front fuyant et enthousiaste des hommes de la Révolution ?

Si le masque change, différentes aussi, à chaque époque, sont les facultés transmises, les idées natives, plus étendues les acquisitions morales et l'atmosphère ambiante chargée de nouveaux éléments.

Il est malaisé de saisir l'action exacte de tous ces facteurs d'une éducation intellectuelle. Les lois spéciales de l'hérédité, en particulier, ne nous sont pas connues. Nous savons du moins quel rôle important y joue « ce pouvoir que possède le système nerveux de faire passer dans l'organisation des actions volontaires en les transformant en opérations plus ou moins inconscientes, c'est-à-dire réflexes. » C'est sur quoi est fondée la possibilité de l'éducation. Tel mode de raisonner, qui nous a coûté un laborieux apprentissage, nous est devenu habituel ; certaines choses ne font pas sur notre esprit modifié les mêmes impressions qu'elles ont faites autrefois. Si les lieux de notre enfance nous semblent loin, combien plus le moi actuel qui s'y regarde s'y reconnaît éloigné et différent !

Le point de départ, on l'a observé, est nécessairement le même dans l'éducation de l'individu que dans celle de l'espèce. Notre premier âge est donc tout sentiment et tout croyance. Il faut bien que je me laisse

aller à quelques souvenirs intimes pour dégager ce *caractère merveilleux* de mes premières impressions, caractère qui est encore très-important dans notre évolution méthodique. Notre éducation, d'ailleurs, est faite de tout et l'on ne se peut retrouver que dans un milieu défini, je dirais presque, dans un paysage.

La petite ville où me ramène ce récit est bâtie à l'éperon d'un plateau qui domine la riche vallée de la basse Durance. La vallée offre plutôt un panorama qu'un paysage ; le grand accent en est toujours la montagne bleue à l'horizon. Là-bas, sous le soleil, le mont Sainte-Victoire dresse sa haute silhouette par-dessus le vaste cintre des collines, au pied desquelles la Durance trace un long fil d'argent ; là-haut, au nord, la chaîne massive du Lubéron [1], bandée sur le ciel comme un arc gigantesque, étale ses arêtes roses et ses ravines violacées à la lumière ruisselante.

Il me semble que c'est le temps des blés. Partout, sur les « aires » pavées, les mulets au poil luisant foulent les gerbes. La rivière torrentueuse gronde au loin. Voici la longue côte étroite et déchirée qui finit le plateau et pend sur la plaine : de petits hélix fins et pointus y sont jetés parmi les sedums et les thyms, les aliziers rabougris tigrent le sol de leurs menus fruits noirs, les fourmis-lions creusent leur entonnoir dans le sable, sous les blocs de cailloux roulés, où quelques chênes noueux s'accrochent. Les mûriers blancs alignent dans les champs de pommes de terre leurs grosses boules bêtes d'un vert criard ; sur les hauteurs maigres, les amandiers tordent leurs squelettes ; les vignes basses et couchées rayent les pentes, alternant avec les pâles vergers d'oliviers. J'entends le cri assourdissant des cigales. Je vois encore la route blanche de

1. *Lubéroun*, dans le parler du pays. Les géographes écrivent *Léberon*.

poussière, les vieilles rues jonchées de paille, les ormes de la place de l'église, la tour carrée qui porte l'horloge, la grosse tour ronde qui servait de prison, la muraille d'enceinte qui était restée debout et faisait quelque aspect du côté du frais vallon de l'Èze.

Félicien David a gardé de ce ciel, qui est le sien, le rêve de la note bleue et limpide, mais il a voulu cette note plus intense, il a cherché les ombrages puissants et sourds, les horizons infinis et largement monotones.

Il manque à ce pays riche le grand caractère pittoresque ou l'élégance. La population en est brusque, peu cultivée, mais intelligente. Je me rappelle quelques bonnes figures d'artisans et de paysans, entre autres un presque centenaire, fin et naïf, qui portait encore la culotte et les guêtres de cuir; ces vieilles gens illettrés avaient un respect singulier pour les enfants qui savaient lire.

Un régiment qui passait, une halte de bohémiens, un troupeau qui descendait de la montagne étaient des événements. Une « crèche » qui s'installa une année sous un hangar et représenta le *Mystère* de la Nativité fit sur moi une impression extraordinaire. Lorsque ma mère m'emmenait à Aix, les anciens hôtels de cette ville et la tour de Saint-Sauveur me remplissaient les yeux. Ma sœur jouait au piano un air ému de Grétry, que je la priais de répéter toujours. Ce furent mes premières sensations d'art. Mon père, pour m'exciter à lire, me laissait feuilleter le Buffon colorié, le La Fontaine de Grandville, quelques tomes dépareillés du *Magasin* et de l'*Univers pittoresques*. Mon souhait était alors de voir une verte forêt, un grand dôme et un éléphant véritable. Se faire voiturer par une autruche, comme les bébés de Paris, ç'eût été pour nous un songe de paradis. En revanche, combien d'heures j'ai passées à

regarder une cigale sortir toute verte et humide de sa coque, puis brunir peu à peu au soleil et fouetter avec l'abdomen ses petites cymbales !

On sait les divertissements habituels des foires de village. Pour l'Assomption, chez nous, c'étaient la lutte, le saut, les courses, le mât de Cocagne. Mais la plus bizarre dispute était celle « à la plus laide grimace. » Une année que la grimace fut rayée du programme, deux bonshommes, qui n'entendaient pas s'être exercés pour rien à se faire plus laids qu'ils n'étaient, guettèrent « monsieur le maire » à la promenade, et force fut à l'indulgent magistrat de les voir se convulsionner le visage affreusement. Il ne s'en fit quitte qu'en leur donnant à chacun une pièce blanche, pour ne plus recommencer.

Il faut que je mentionne ici deux fêtes antiques, qui sont perdues aujourd'hui. C'était, d'abord, *la Sainte-Victoire*. Je me rappelle les quelques anciens, restés fidèles à cet usage, qui partaient vers la canicule en pélerinage pour la grande montagne. Ces braves gens revenaient le troisième jour, exténués et demi-soûls, rapportant une sorte de galette à l'anis, fort dure, galette traditionnelle comme le gâteau à l'huile de Noël.

La Belle-Étoile se faisait le soir de l'Épiphanie. Sur une charrette on disposait un tas de sarments, de ceps goudronnés et de longues bûches, qui se terminait en un gigantesque éventail de bois de pin. M. le Maire, jadis le consul, y mettait le feu, et l'on promenait par les rues et les places le char qui flambait et craquait joyeusement. Tout au haut était juché *le dictateur*, qui *triomphait* jusqu'à ce que la flamme le vînt roussir et l'obligeât à sauter à terre. Alors la foule en blouse bleue se disputait les bûches fumantes, et l'*esclapò* qu'on avait réussi à arracher dans le pillage demeurait appendue au manteau de la cheminée jusqu'à l'autre an.

Cette dernière fête, réglée avec beaucoup de cérémonie par nos bons aïeux, figurait, en religion, l'étoile des rois mages; mais il est probable que l'une et l'autre furent instituées primitivement pour remémorer la célèbre victoire de Marius sur les barbares qui menaçaient la province romaine. Le vieux rite avait gardé le dessus. Quelque idée superstitieuse s'y attachait : si la Belle-Étoile flambait bien, c'était, disait-on, un signe de bonne récolte. Ces fêtes curieuses me frappaient par le côté étrange; mon imagination s'en allait bien loin aussi, lorsque les feux de joie s'allumaient, le soir de la Saint-Jean, aux flancs sombres de toutes les collines.

Quelques traits maintenant me suffiront à montrer l'aspect *merveilleux*.

Un soir, me contait une grand'mère, au temps des dernières guerres de l'Empire, deux pauvres gens étaient à passer tristement la vallée. Tout à coup un taon entre par la petite fenêtre de la cuisine et tourne sur leur tête en bourdonnant. « Ah ! notre pauvre enfant a été tué, dit le père, il ne reviendra pas. » Il pleurait dans ses mains. Cependant la mère allume le *calèn* avec un tison, et, promenant la lumière tout autour : « Vois, dit-elle, le taon est roux, il nous apporte une bonne nouvelle. » Le fils de ces bonnes gens, ajoutait la grand'-mère, qui était pourtant une sceptique, arriva dans la semaine.

Je n'ai jamais oublié cette réponse d'une vieille femme. Comme mon père, après lui avoir demandé son chemin, s'informait si elle n'avait pas d'enfants : « *Nous avons partagé avec Dieu*, répondit-elle en sa langue, j'en avais quatre, il m'en a pris deux.... » Et elle suivit le sentier, son fagot de bois mort sur les épaules. Ces deux traits rendent avec quelque couleur cette poursuite d'un point d'appui décevant dans le merveilleux, qui a été une forme de l'espérance, et cette résignation

au divin arbitraire, qui a été une manière de résistance.

Le docteur H. Barth parle d'une bourgade africaine où les femmes, croyant voir dans les chameaux de son escorte des êtres sacrés, passaient sous leur ventre pour en obtenir les bonnes grâces. Tels, à la St-Pancrace, qui était la fête d'un village voisin, on faisait passer les petits enfants sous le brancard qui portait l'image du saint promené en procession.

Maints termes de la langue provençale respiraient peut-être l'idée affaiblie d'une vie obscure dans les choses. Si quelque passant souillait une source, nos vieux paysans disaient qu'on l'avait méprisée, *mespresado*. Cela m'a fait songer depuis à ce précepte du divin Hésiode, en son poëme *les Travaux et les Jours*, qu'il ne faut pas salir l'eau des sources ; μήδ ἐπὶ κρηνάων οὐρεῖν, μηδ' ἐναποψύχειν, dit bravement le poëte d'Ascra. On comprend que cette loi fut plus respectée, quand une belle nymphe, peut-être vierge, habitait les fraîches grottes des fontaines.

Je suis de ceux qui ont reçu encore quelque chose de cette poésie populaire, toute imbue de croyance, qui s'en va tous les jours ; si j'interroge des enfants, je m'assure que j'ai eu des impressions qu'ils ne ressentent point. Je voyais que l'on se signait au grondement du tonnerre, que l'on s'effrayait du chant du coq au coup de minuit ; une foule d'idées bizarres prenaient une réalité dans mon cerveau. Les traits des vieux âges sont pour le poëte éléments de couleur et d'émotion, mais ce qui est pour nous matière d'art n'a été le plus souvent dans l'imagination du peuple que terreur ; cette poësie a bercé une chose sombre, l'ignorance. Fêtes et coutumes, qui avaient leur racine dans la croyance, disparaissent nécessairement avec elle, et la lumière grandissante chasse les démons, bons ou méchants.

Sans doute, c'est plutôt l'indifférence à l'égard des

phénomènes qui terrifiaient les anciens, c'est plutôt une heureuse sécurité qui est acquise à la masse, que la connaissance rationnelle des faits. La méthode même ne semble pas tant changée à certaines heures ; de grandes assemblées appellent sur elles les bénédictions du ciel, à la façon de cette comédienne qui disait au moment d'entrer en scène : « Mon Dieu, faites-moi la grâce de savoir mon rôle. » Cependant la science et l'activité ont rempli cet entre-deux de l'homme à la loi, que l'ignorance, en ses terreurs, avait cherché à combler avec le merveilleux ; les dieux et les choses n'ont plus de caprices ; certaines représentations de l'enfance intellectuelle persistent, mais toutes les notions subjectives viennent à la touche ; notre siècle a passé à l'âge de la critique et il court rapidement au-delà. Mes impressions premières et merveilleuses, je le reconnais à présent, étaient dès alors circonscrites par cent faits positifs.

J'ai dit plus haut que la source de la poésie populaire tarissait. C'est le vêtement de la croyance qui reste aux buissons, non la poésie, qui est *humaine*. Je dis maintenant que la poésie, qui est la chair, se dissout avant le dogme, qui est le squelette. Une généralité me fera ici assez entendre. Il s'est glissé, à la vérité, dans les hautes spéculations chrétiennes, un peu de critique métaphysique. La flamme subtile des Malebranche a brillé par instants à la surface de la coupe : mais cette flamme consumait l'esprit religieux, et c'est pourquoi les prudents docteurs ont toujours soufflé dessus. Ce que la religion a versé dans la poésie populaire, c'est donc encore « le merveilleux ; » ses rites, ses processions par les rues jonchées de fleurs et pavoisées, en étaient la représentation pompeuse et sainte.

L'éducation religieuse, par là, groupe à son profit toutes nos impressions d'enfance : ces cérémonies, ces

figures, ces images déterminent, en quelque sorte, la première plastique de notre cerveau; à la série de nos sensations et de nos émotions se relie une série correspondante d'habitudes mentales : et ainsi ce caractère intellectuel, qui est le point de départ de l'évolution de l'individu, comme il l'a été, disais-je tantôt, de celle de l'espèce, se fortifie et persiste assez pour embarrasser encore notre passage de la croyance à la critique.

J'ai reçu de ma famille une tradition intelligente. Ce n'est pas que l'ancienne bourgeoisie, reculant du dix-huitième siècle, ne fût déjà gâtée; mais la nouvelle était si sotte! En ces dernières années du règne de la branche cadette, il ne se faisait du reste rien de grand qui pût émouvoir les volontés. A défaut de vertu militaire, on vantait la patrie batailleuse; on se trouvait fier d'être Français, si je puis ainsi parler, *pour le tambour*, non pour la dignité et la liberté. L'appétit de l'argent gagnait tout le monde; aucun idéal ne portait haut les yeux et les cœurs; la nation se dissolvait par le chez soi égoïste. Le goût courant était détestable; on reléguait au galetas, comme vieilleries, les élégants meubles Louis XVI; on méprisait le « rococo », mais pour le « bourgeois », et l'on prenait le thé bien sucré dans ces tasses grotesques, évasées et taillées à faces, qui répandaient le liquide aux deux coins de la bouche. A peine si un souffle nouveau arrivait au fond de la province entre les feuillets de la *Revue des Deux-Mondes*. Le curé croyait au diable, le maire à Louis-Philippe, le médecin à la saignée, le juge de paix au procureur du roi, le barbier à la romance, le paysan à la « bande noire », et le quincaillier à la « foire de Beaucaire. » Ce qui n'empêchait point, à la vérité, les bonnes âmes de croire au bien et de le faire. Bref, il est sorti de ce milieu terne une génération faible; mais la dure nécessité forme toujours des hommes quelque part.

C'est vers ce temps que fut installée chez nous, par donation, une école des frères de la doctrine chrétienne. Ces frères avaient des façons brutales ; du moins, ils enseignaient à lire, à écrire et à compter. Ils possédaient des moyens d'action qui leur faisaient une situation bien supérieure à celle du collége communal. Ce collége ne florissait guères. Plus minable était encore l'instituteur : je me rappelle ce malheureux homme, boiteux, avec de gros yeux ronds, bouc émissaire de toutes les gourmes d'une rustre marmaille. A la fin, il lui fallut se retirer, parce que l'école chrétienne avait tous les enfants. Ces faits portent une critique sévère, qui a été formulée cent fois; on n'en a pas relevé pour cela la dignité de l'instruction primaire et les humbles fonctions ont continué à faire de pauvres êtres [1].

Mon père, pour donner l'exemple, m'avait envoyé à chacune de ces écoles; mais il s'en fallait beaucoup que les tentatives d'instruction fussent bien accueillies par tout le monde. C'était une chose détestable, disait-on, que d'apprendre à lire au peuple. Ce qui perdait le gouvernement de Louis-Philippe, c'était la presse et les frères ignorantins!

Alors éclata la révolution de février, qui est le premier événement dont les hommes de mon âge ont été contemporains. Enfant, je ne comprenais guères l'inquiétude des grandes personnes; je voyais seulement que beaucoup de paysans ne vous saluaient plus, que des gens mal intentionnés proféraient des menaces, qu'on avait planté un peuplier devant la maison de Ville, et que des bandes d'hommes chantaient *la Marseillaise* le dimanche dans les cabarets et par les rues. Quand nous passions sur la grand'place, mon frère et moi, quel-

1. Rendons ici justice aux efforts du ministère Waddington.

ques gamins nous criaient : *carlistes!* et je me suis battu plus d'une fois, au sortir de l'école, faisant le moulinet avec mes livres pris au bout d'une longue lisière de drap.

Les artisans, il me souvient, se montraient le plus disposés à la révolution ; pour le gros paysan, qui était en chemin d'acquérir, le droit de suffrage ne lui semblait pas une propriété bien palpable. Quant au desideratum socialiste qui était venu donner son sens révolutionnaire à l'échauffourée de l'opposition bourgeoise, ce desideratum mal défini prenait dans la peur et l'ignorance une signification monstrueuse. La bourgeoisie de province s'alarmait sincèrement pour sa vanité et pour ses intérêts ; cependant, elle commença aussi de voir qu'elle était une privilégiée, mais elle ne sut pas avoir tort, tandis que les prolétaires ne savaient pas encore avoir raison. Le parlementarisme financier était à présent comme un beau vers alexandrin composé avec une consonne de trop dans l'orthographe : la faute relevée, cela faisait un hiatus incorrigible.

Je n'ai pas la prétention de juger en passant ce grave phénomène de février qui a trahi la funeste erreur de nos classes dirigeantes, en même temps qu'il a accusé le travail de transformation économique qui est un caractère dominant de notre siècle. Ce qui m'importe ici, c'est de noter l'impression de peur que me laissèrent ces événements. De même que l'éclat de la foudre et les récits superstitieux m'avaient inspiré la terreur des choses, le cri grossier des passions et les jugements que j'entendais formuler par des personnes respectables m'inspiraient à présent la crainte des hommes. Je ne voyais, après tout, aucune raison pour que les pauvres gens ne fussent pas de pauvres gens et qu'il n'y eût pas toujours une tête de roi sur les gros sous.

Certes, quelque frayeur que j'eusse des misérables,

lorsque je regardais curieusement les bohémiens en guenilles manger leur maigre brouet à l'ombre de leur charrette, je me sentais devenir triste, en ne comprenant pas, comme il arrive aux enfants; la discordante musique des saltimbanques me faisait pleurer, je rougissais si l'on refusait du pain à un pauvre homme et je n'aurais pas voulu qu'il y eût des pauvres. Quel moyen que les choses fussent autrement! quelle raison pour que le dessin de la société changeât plutôt que le profil des montagnes à l'horizon? Il me souvient cependant, quand nous faisions tourner, après l'école, un louis seize en l'air « à pile ou face », que j'épelais bizarrement ces mots gravés au revers de la lourde monnaie de bronze : *l'an 4 de la liberté*. Mes petites remarques m'amenaient à demander de grands *pourquoi*. Grâces aussi à ces notions élémentaires qui se forment en nous par la comparaison, je voyais bien que la vie était réglée autrement que les saisons. Au demeurant, après avoir un peu agité les pourquoi dans ma petite cervelle, je les abandonnais vite et croyais ce qu'on disait; en fin de compte, *le grand magister* qui rassemble les nuées et qui fait tout ce qui lui plaît, expliquait toute chose.

Je n'insiste pas. Ce premier caractère de l'esprit, que j'ai dû indiquer à sa place, se transformera bientôt par la critique. L'histoire de nos acquisitions est celle de notre être philosophique.

CHAPITRE II

TEMPS DE COLLÉGE.

J'avais près de neuf ans. Mes parents me prirent avec eux dans la vénérable voiture de famille qui nous porta à petites heures jusque dans la vieille ville d'Avignon. Quel éblouissement me prit, quand apparut sur le ciel la silhouette grandiose du palais des papes et de Notre-Dame des Doms assise sur son rocher! avec quelle curiosité je regardai la porte ogivale percée dans la muraille d'enceinte à créneaux et mâchicoulis, puis la rue des teinturiers avec ses roues moussues qui tournaient lentement dans la Sorgue et ses longues tentures d'étoffe qui séchaient, pendues aux étages des maisons noires! C'était une capitale à mes yeux de village. Hélas! la peur de la captivité prochaine me gâtait déjà ces naïves impressions. Le jour redouté vint et j'entrai au nouveau collége des Jésuites.

On me mit au latin; à peine je savais écrire et lire. Il me souvient qu'à la première composition je traduisis bonnement le mot *heureux* par l'anglais *happy*, qui était

en italiques, à côté du mot allemand, dans le dictionnaire de M. de Wailly. On juge ce que fut ce thème polyglotte ! Je m'habituais à ma prison et travaillais un peu ; mais, par un préjugé puéril, ces robes noires ne me semblaient pas être des robes de savants et mes professeurs ne m'inspiraient pas le respect de véritables « messieurs. » La classe de grec me rebuta tout à fait ; l'étude de cette belle langue était vraiment trop ingrate pour notre âge. On nous tuait de verbes et de messes.

En revanche, je ne pense pas sans en sourire à l'exaltation de nos petits gentilshommes qui juraient tous le droit divin ; les priviléges réservés à quelques-uns donnaient lieu à mainte scène de justice distributive. Il y avait du reste de grands jeux de ballon organisés ; les pentes de la forteresse de Villeneuve-lès-Avignon étaient un beau champ de bataille à nos parties de *barres* et de *viste*. Les Jésuites, dans tous leurs établissements, prennent soin d'exciter leurs élèves aux salutaires exercices, ou plutôt aux divertissements du corps ; ce n'était pourtant pas une éducation virile. « Les Jésuites, dit à propos Macaulay [1], semblent avoir découvert le point jusqu'où on peut pousser la culture intellectuelle sans courir le risque d'arriver à l'émancipation intellectuelle. » Leur moyen est toujours le mensonge de la méthode.

Les « enfants de chœur » avaient quelques distractions. On m'enrôla dans la bande des joyeux Eliacims. Par malheur, un jour que *Monseigneur* était venu officier, je fus tancé vertement pour quelque plaisanterie irrévérencieuse : tout petit, hélas ! n'avais-je pas récité la fable de l'âne portant des reliques ? Dieu sait pourtant quelle vénération m'inspiraient la mitre, la crosse et le

1. *Histoire d'Angleterre*, liv. VI, trad. Émile Montégut.

violet ! Ma poésie d'enfant s'exaltait aux chants de l'église et à la pompe des cérémonies ; quel charme dans la crêche, quelle pitié dans la Passion dialoguée ! C'est ainsi qu'une recherche d'art inconsciente retient attachées bien des personnes du monde, des femmes surtout, à la religion extérieure. J'ouvris de grands yeux, je le confesse, quand on nous conta le miracle de l'hostie consacrée qu'une main invisible avait tenue élevée au-dessus des eaux, lors d'une inondation du fleuve qui avait envahi l'église des « Pénitents gris. » Il fallut bien y croire, lorsqu'une procession publique, l'écharpe tricolore mêlée aux blancs surplis, remémora magnifiquement ce prodige.

Je débutai mal à servir la messe. Quand ce fut le moment de porter à l'Évangile le lourd missel, je blêmis et, tandis que je faisais la génuflexion en tremblant sur les marches luisantes de l'autel, le terrible missel m'entraîna et je roulai avec, aux éclats de rire mal contenus de mes « condisciples. » Ce fut de mauvais présage ; en dépit de ma bonne mémoire, je ne réussis jamais à marmotter congrûment les réponses de l'Office.

Chose singulière, c'est au temps de la « première communion » que s'éleva en mon esprit le premier doute grave. Je m'approchai de la table mystique avec beaucoup de candeur et d'amour ; mais j'avais tant rêvé de sainteté et de dispositions parfaites que j'éprouvai les jours suivants une déception amère à me reconnaître avec les mêmes défauts. Je me tins pour grand pécheur et misérable ; cependant, comme je faisais effort, je fis, sans la bien démêler encore, cette expérience que le secours me venait de ma volonté, et non d'en haut. Était-ce orgueil ? J'ai observé plus tard que beaucoup d'orgueil fait tomber certaines natures dans le mysticisme, et qu'un peu d'orgueil en sauve d'autres. L'orgueil est une qualité, tant qu'il est en deçà

de notre valeur personnelle ; il commence d'être un vice quand il la dépasse.

Voici qu'un terrible orage politique passa sur nos têtes. Le 2 décembre était consommé. Tout ce que nous en vîmes, c'est que les portes de la ville étaient murées et que nous faisions de tristes promenades en dedans des remparts, à l'ombre, par un aigre et froid *mistral*. On parlait d'actes sauvages. A quelques jours de là, les messieurs que je voyais en sortie avaient la mine de gens rassurés et ils disaient malignement que « c'était bien joué. » Nos pères jésuites, eux, ne faisaient pas de la politique à haute voix ; seulement, leur odeur était dans l'air. Les livres que nous prenions à la bibliothèque du collége étaient des vies de Bayard, de Duguesclin, de Clisson ; les nobles traits qui étaient rapportés dans la vie de ces capitaines, avec les histoires des Croisades, nous faisaient rêver moyen-âge ; nous étions tous des barons féodaux en herbe. Le touchant « Journal de Cléry » aidait d'autre façon à fausser notre sentiment. La guerre d'Orient, là-dessus, nous fit tous chauvins.

Un jour, pendant la récréation, l'un des pères m'avait tenu près d'une heure sur la sellette à me questionner indiscrètement sur ma famille ; il me souvient que je demeurai tout ce temps-là sans répondre, appuyé contre le montant de la treille, blessé que j'étais dans ma dignité d'enfant. Cette belle scène me valut au prochain bulletin la qualification de « caractère impénétrable. » C'est à cette occasion, et vers ce temps, que je passai du collége des jésuites au lycée.

Ici, c'était un autre milieu : les élèves étaient plus mêlés (les Pères devaient en partie leur succès au soin de la *politesse*), la règle plus franche et plus égale. J'aimais bien mieux cela. Si l'on ne jouait pas au sire de Coucy, on singeait, à la vérité, le grognard et le sans-culotte. Je me rappelle, entre autres, un de nos « ca-

marades » qui était véritablement frappé ; je le vois encore, le profil gras, les sourcils froncés, qui se promenait gravement sous les platanes, une main dans l'hiatus de sa redingote et l'autre derrière le dos, dans l'attitude de Napoléon à Sainte-Hélène ; il dénombrait les régiments, les généraux, les batailles et savait son *Mémorial* sur le bout du doigt ; il avait des flux de parole, à l'instar de son grand homme, puis il restait une journée sans dire mot, comme Charles XII.

A peine avais-je quitté les pères, que je fus saisi d'un accès de religiosité. Aussi tenais-je *mordicus* pour « la vraie religion » contre mon voisin d'étude, qui, par un caprice du diable, se trouvait être israélite. Dans le feu de nos profondes disputes théologiques, je renvoyais avec confiance l'éclaircissement de la question.... à l'autre monde. « Nous verrons bien là ! » disais-je en m'échauffant. Je tâchais de fourbir mes preuves au cours de doctrine religieuse que nous faisait l'aumônier ; mais je m'apercevais que ce qui me suffisait pour croire ne me suffisait pas pour convaincre. Ah ! si j'avais pu tirer mes raisons au clair, de la façon que notre professeur de chimie recueillait de l'oxygène dans son éprouvette ! A le bien dire, certaines choses de foi me paraissaient difficiles ; toutefois, je ne m'en décourageais point.

Certains de mes camarades, fils de chauds artisans, m'éblouissaient de politique. Mon damné israélite se mettait encore de la partie et m'expliquait que Louis-Bonaparte avait mis la loi en prison ; ceci me troubla singulièrement, parce que je m'étais toujours figuré la loi une personne très-respectable ; je ne savais plus ce qui était respectable à présent, de la loi ou des gendarmes. Quant à interroger nos maîtres là-dessus, il n'y fallait pas songer ; au besoin on avait du *pensum* à merci, pour civisme précoce. Mais nous étions à cet

âge de confiance où la patrie n'est jamais une mère coupable et où l'on veut à toute force être soldat et citoyen.

La prise de Sébastopol, sur ces entrefaites, excita notre ardent enthousiasme. La soif du bruit et du nouveau n'y entrait pas pour la moindre part ; le drame de la guerre nous passionnait pour la même raison qui nous faisait écouter un conte bouche béante ou tourner la tête comme des girouettes, pendant la classe, quand le tambour venait à battre dans la rue. La grande inondation du Rhône qui survint nous récréa, autant que les faits d'armes, extraordinairement. Quelle diversion à notre existence monotone, quand le premier filet d'eau courut dans la cour et qu'il fallut déménager en hâte avec nos livres au premier étage ! que c'était amusant de regarder de la fenêtre, à la dérobée, les petits bateaux qui faisaient le service du pain et de la viande dans les rues ! Puis, lorsqu'il fut possible de monter à la haute esplanade du *Rocher*, quel spectacle que celui des rives basses du fleuve et de l'île de la Barthelasse encore toutes noyées, avec les toitures des maisons et les cimes des arbres qui émergeaient à peine du flot ! C'était lamentable, mais c'était un spectacle ; le plaisir des yeux est cruel toute la vie. Combien de beaux insectes je trouvai ensuite dans les oseraies pour grossir ma collection ! A cet âge où la fibre est molle et flexible, on fait provision abondante de remarques, par les yeux, par les oreilles, sans le savoir : la curiosité est la fourmi qui charrie toujours du grain au cerveau.

J'étais arrivé à l'âge d'écolier sans avoir vu grand'-chose et tout m'était nouveau sous le ciel. Quelle émotion ce fut, lorsque notre professeur de physique nous donna des verres noircis pour observer notre première éclipse de soleil ! On ne se lassait pas de regarder les bateaux à vapeur montant et descendant le Rhône, les

locomotives qui dardaient leurs gros yeux rouges et emportaient à travers champs leur file interminable de voitures. Le télégraphe à signaux, qui faisait de grands bras, nous amusait beaucoup ; le télégraphe électrique, au contraire, qui ne payait pas de mine, nous eût paru tout à fait invraisemblable, si la science n'eût acquis déjà dans nos esprits le privilége d'emporter d'emblée créance. C'était un merveilleux positif qui prenait dans mon imagination la place de l'autre, et ce nouveau merveilleux s'éclaircissait sans cesse dans le savoir, tandis que l'autre s'y évanouissait.

Ce n'est pas que j'en fisse clairement la réflexion et je n'étais pas si dégagé. Mille idées me venaient confusément, qui ne seraient pas si tôt ordonnées. J'arrivai en classe de troisième à l'époque de la fameuse « bifurcation » et j'entrai, de mon choix, dans la section des lettres. Le latin et le grec en faisaient à peu près tous les frais. La plupart d'entre nous en gardent juste quelques « racines. » Je ne méprise pas, quant à moi, ce peu qui m'a profité et je ne discute pas ici la valeur et la place des langues mortes dans un enseignement méthodique. Mais, hélas ! avoir pâli un si long temps sur le mot à mot de quelques bouts de textes, sans que la moindre lecture nous eût intéressés à la manière d'être du peuple dont nous offensions distraitement la grammaire ! devenir bachelier sans avoir même lu tout son Homère et son Virgile !

Nous avions une heure d'allemand par semaine. Je ne sais par quel hasard complice la porte de la salle se trouvait toujours close ; le professeur, une espèce d'homme carré et facétieux, faisant alors le cornet avec ses mains, hélait le portier d'une voix de stentor à l'autre bout de la cour. Ce contre-temps mangeait le premier quart d'heure. Après quelques mois nous eûmes un nouveau maître ; celui-ci était un jeune homme dis-

tingué, d'une ironie froide et imperceptible ; le dédain de notre classe bâtarde qui se lisait sur ses lèvres fines et dans son œil germanique m'est souvent revenu à la pensée. *Wunderliche Universitæt !*

On aurait fort à faire de critiquer le détail. Les annotations de nos livres classiques, par exemple, prêteraient trop à la raillerie. Il est vrai, du reste, que la critique a élargi l'horizon depuis une vingtaine d'années. Il faut reprocher seulement à l'Université de faire entrer les connaissances nouvelles avec beaucoup trop de lenteur dans ses programmes. On était inexcusable de nous borner, en classe de lettres, à quelques lambeaux des grands écrivains et de nous faire réciter à outrance les odes d'un J.-B. Rousseau ! On était coupable de nous perdre aux temps fabuleux de l'histoire et d'expliquer tout le progrès des temps modernes par l'invention de la poudre à canon et par le génie de Henri IV ou de Richelieu ; de nous réduire à de froids manuels, quand une page de Froissart ou de Joinville eût prêté attrait et couleur à la leçon ; et de nous faire la philosophie de l'histoire avec le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, qui nous accoutumait, avec sa grande langue, à faire aboutir toutes les révolutions humaines à la lettre d'un texte. Point de géographie. On écartait les mathématiques et les sciences naturelles : quel accord possible entre ces frères ennemis de l'enseignement bifurqué, les lettres et les sciences, le latin et la physique !

A coup sûr, l'idée de faire commencer les spécialités au centre du savoir a été la plus absurde qui pût germer dans une tête ministérielle. C'était ignorer qu'il y a une quantité de *savoir commun* qui est nécessaire, et déclarer cette erreur grossière que les mêmes associations philosophiques ne doivent pas se rencontrer dans le cerveau d'un magistrat ou d'un administrateur

et dans le cerveau de l'ingénieur ou du médecin. Il en résultait que le programme pratique était en même temps trop dispersé, trop complexe et pas assez compréhensif; qu'il n'y avait nulle solidité et nulle généralité. Les jeunes gens qui ne franchissaient pas le second degré demeuraient dans une demi-ignorance ; ceux qui passaient aux écoles supérieures y arrivaient mal préparés. Dans tous les cas, cet enseignement ne donnait pas d'assiette au jugement. Tous les tons de la gamme se brouillaient dans l'esprit en une teinte neutre. La philosophie aurait pu du moins indiquer la valeur de position des tons et attacher par quelque lien les parties rompues de la connaissance. Combien notre curiosité eût été intéressée si le maître eût esquissé largement l'histoire des belles découvertes de l'esprit humain et de ses systématisations, développé en leur vaste ensemble la suite des séries historiques! Mais la classe de philosophie, où nous désirions les généralités du savoir, n'était qu'une classe de logique où le maître devait enseigner le syllogisme, c'est-à-dire toujours l'instrument sans la méthode, le logos sans l'essence.

Je sais que les choses sont très-changées. Je sais que dans les moindres colléges il se trouve aujourd'hui (et il s'en trouvait alors) des professeurs vaillants et pleins de savoir qui s'efforcent de sortir de l'étroit programme et de relever l'enseignement qui leur est confié. Notre école normale fournit d'excellents maîtres qui honorent le pays et dont les noms seraient nombreux à citer. Le malheur est que dans les lycées de second ordre toutes les classes ne sont pas solides. Plusieurs de nos maîtres, il faut bien le dire, étaient insuffisants [1]. Lorsque l'ins-

1. Il en est pourtant de l'enseignement comme de l'administration de la justice : les lumières doivent s'y trouver à tous les degrés. Il est nécessaire pour cela que le professeur soit suffisamment rétribué. Le gouvernement impérial a fait *le minimum*

pecteur général était de passage, on les voyait tout affolés : redoutable vis-à-vis, en effet, pour un mince professeur de grec, que l'Alexandre du Dictionnaire ! Dans les grands lycées, si toutes les classes sont bonnes et chaque lot de terrain bien remué, le manque d'une vue d'ensemble qui soit au moins dans l'air est cependant cause que l'élève demeure en une fâcheuse indifférence philosophique. La même lacune qui est dans l'esprit du programme se fait dans le sien. Il manque le trait, j'entends une conception générale et assurée en ses grandes lignes.

Présentement, mes connaissances effectives, d'une part, étaient petites; et d'autre part, le savoir ne m'apparaissait pas en une série cohérente. Je n'avais nulle idée des méthodes. L'induction et la déduction étaient des armes que je n'avais pas vu charger et je me sentais tout disposé à remplir d'imaginations brillantes la forme docile du syllogisme. L'unique livre qui eût été mis entre nos mains était le *Discours de la Méthode*. Je me laissais séduire aux mirages de l'évidence cartésienne et n'entendais point le quatrième précepte qui la tempère dans la haute pensée du philosophe : faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que l'on soit assuré de ne rien omettre.

Nous avions au lycée un maître répétiteur qui répondait invariablement, en son accent auvergnat, à chaque fois qu'on lui proposait un problème d'arithmétique qu'il ne savait pas résoudre : c'est facile par l'algèbre. Ainsi pensais-je de toutes les questions insolubles : c'est facile par le raisonnement.

pour l'instruction publique. Claude Bernard se plaignait, en 1867, de n'avoir eu pendant dix ans ni préparateur ni laboratoire. La meilleure réforme dans l'Université serait de faire une *existence* aux Facultés provinciales. A chaque service, son type d'organisation.

Toute rayée du programme que fût la philosophie, il en était resté la vieille théorie des facultés de l'âme. Je me jetai par la porte entre-bâillée à la spéculation. Puis, je me rebutai brusquement, et, le premier baccalauréat franchi, je me tournai aux sciences avec une joie passionnée. Il ne m'a pas été permis de pousser assez avant dans cette voie; ce peu d'études fermes ne m'a pas moins été très-précieux. Je devais exposer cette rapide critique (elle n'est pas toute superflue) afin de faire comprendre à quel travail de reconstruction de moi-même, en quelque sorte, j'aurais à me livrer. Mais tous n'en ont pas le loisir. Le plus grand nombre des élèves, au grand désappointement de MM. les proviseurs, se portaient déjà à la section des sciences; cela indiquait que le bon sens public y reconnaissait le plus de savoir utile. J'observerai que, d'une section à l'autre, nous nous méprisions un peu, et ce mépris continué dans la vie a eu des résultats très-regrettables. Enfin, il est certain que les vices de notre instruction publique détournent du stage salutaire des études sérieuses, pour les livrer à la pratique immédiate des affaires, beaucoup de jeunes gens appartenant même à la bourgeoisie. Cela est mauvais dans un pays comme le nôtre, où il importe de donner de la valeur à l'opinion. Il y a une quantité de « savoir commun » qui est nécessaire et qui doit être distribuée au plus grand nombre possible de citoyens.

« Il semble, écrivait Voltaire [1] à un professeur de son époque, qu'autrefois les colléges n'étaient institués que pour faire des grimauds; vous ferez des gens de mérite. On n'apprenait que ce qu'il fallait oublier, et, par votre méthode, on apprendra ce qu'il faut retenir le reste de sa vie. »

1. *Correspondance*, année 1764.

Quel est pourtant ce savoir commun qui est nécessaire et qui devra composer le fonds de nos programmes d'enseignement, soit dans la liberté, soit dans l'État ? A quelle doctrine philosophique demanderons-nous le principe de coordination des études, les méthodes et les généralités ? Tout ce livre est une réponse à cette interrogation.

CHAPITRE III

OUVERTURES DE LA PENSÉE.

Nos premières lectures sont pleines de surprises, comme un premier voyage; la pensée humaine est le vaste pays qui se développe avec ses profonds et mobiles horizons, et il semble, à chaque pas, que le spectacle modifie l'optique même.

Je courus, dès qu'il me fut possible, à la poésie moderne, à *Child-Harold*, aux *Méditations*, aux *Feuilles d'automne*. Le jour où j'achetai les *Nouvelles poésies*, il me souvient avec quelle précipitation jalouse j'emportai le volume, me gardant de l'ouvrir en chemin, pour le mieux lire dans ma chambre. Ces premières curiosités ne se peuvent comparer qu'à celles de l'amour. Shakspeare me fut aussi nouveau et imprévu ; je n'ai lu les Grecs que plus tard.

Ce n'est pas que je goûtai tout. Je me raidis d'abord contre le drame de Hugo, en particulier. La tirade de Saint-Vallier ne me semblait pas *sincère* autant qu'un morceau du vieil Horace. Classiques et romantiques,

ce débat me passionnait rétrospectivement et je croyais qu'il fallait se décider entre deux contraires. Quelque connaissance de notre histoire littéraire eût adouci les pentes raides ; mais je ne voyais pas l'art sur sa branche, je lisais au hasard et notre « Rhétorique » m'avait disposé à chercher le beau dans des formes données, non dans les qualités qui font vivre ces formes.

La poésie lyrique, personnelle, n'a pas besoin de la décision du drame ; elle interroge, doute, songe. C'est un peu pour cela qu'elle a été dominante en ce demi-siècle. Je voguais donc en plein lyrisme. Mais où me poussait le flot ? à quelle loi de flux et de reflux obéissait le flot lui-même ? Que pouvaient me verser nos poètes, que leurs émotions, leurs colères, leurs enthousiasmes, leurs désespoirs ?.... L'émotion lyrique était si intimement mêlée à la songerie qui commençait de s'éveiller en moi, que j'essayais alors de fixer toutes mes pensées par la poésie. Hélas ! je voyais les linéaments qui m'avaient apparu purs et fermes dans le rêve se brouiller et se fondre sous l'analyse du rhythme et de l'écriture. Ces premières ébauches portaient presque toutes sur quelque idée générale, la liberté, l'axiome, la loi, et n'étaient guères que des essais malheureux de poésie philosophique. C'est assez dire pour marquer le travail obscur qui se faisait en mon esprit et cherchait son expression.

La préoccupation religieuse était encore la plus forte. Il faut que je revienne ici un peu avant. J'avais observé, dès le collége, que beaucoup « faisaient leurs pâques » pour mettre le bon Dieu dans leur jeu. Les pratiques, pensais-je maintenant, s'entretenaient donc par les mobiles égoïstes ? n'étaient-elles que des expédients ? était-il besoin de se piper pour bien faire ? est-ce que le ciel apparaissait au gros des fidèles comme aux chercheurs d'or du nouveau-monde ces pépites de métal

qu'ils se disputaient en s'entre-tuant? Je voulais la piété pure et ne démêlais pas bien tout cela, la piperie, l'utilité et le divin. Ces questions à la Montaigne, qui touchent le fond de la conscience, me troublaient. La dignité de l'homme me semblait être de vivre sous des conditions générales et déterminantes et, en ces conditions, de ne s'attendre qu'à soi. *Ne t'y fie mie, naige toujours.*

Lorsque j'entendais discuter, entre hommes mûrs, les matières religieuses, j'étais offensé de l'avantage que le sens commun donnait aux uns et des pitoyables arguments que la foi suggérait aux autres. Je me disais que ceux-ci ne savaient pas se défendre et je me promis d'être docteur. Je m'acharnai à lire la Bible et me procurai quelques commentaires. Bientôt je lus Strauss, Salvador. Je récitais avec enthousiasme le cantique du passage de la mer Rouge, je pleurais avec cette pauvre Agar chassée par Abraham; mais aussi je trouvais barbare ce dieu qui passait tous les ennemis de son peuple au fil de l'épée, ce dieu qui frappait les Philistins de maladies secrètes pour les contraindre d'offrir à ses prêtres des *anus d'or!* Ce qui me frappa surtout, ce fut l'histoire de ces prophètes d'Israël suscités de génération en génération pour aboutir à Jésus; je tentai d'interpréter leur parole tonnante. Je commençai en même temps de rêver à une série de poèmes sur les grandes figures religieuses. Moïse me mena loin dans la vieille Égypte. Je me rendis compte pour la première fois, dévorant les savantes pages de Champollion le Jeune, de l'importance des langues, des monuments et des sources antiques. Du moins, mes hypothèses d'ignorant m'avaient appris à diriger mes lectures sur un sujet donné et m'avaient fait toucher du doigt les grosses difficultés de l'histoire. Le sentiment des difficultés est le commencement de la connaissance.

J'avais espéré me fortifier au cours d'histoire de la faculté [1]. Il n'y avait pas grand profit à en tirer. Ce n'étaient que leçons douillettes, poudrées, muselées. Assurément, le professeur en savait plus long qu'il n'en disait ; mais il lui fallait être anecdotique et agréable, chatouiller un auditoire mondain et ne pas faire de révolution dans la raison commune. Pareil enseignement « supérieur » ne valait pas un bon livre.

Or, j'étais arrivé à une conclusion inverse de celle que je m'étais proposée en ouvrant les saints livres ; le texte avait troué le dogme ; les livres sacrés, je le voyais bien, appartenaient en leur entier à la critique compétente. Je comprenais du reste que, pour juger sainement le Christianisme, il fallait, d'une part, le considérer à chaque moment de l'histoire, en tenant compte des circonstances variables, et pénétrer, d'autre part, la conception interne qui avait assuré son existence temporelle ; je comprenais encore que cette conception n'a d'autre support que la foi ; et, quelle qu'en ait été la fonction cohésive à une époque de désordre, que toute doctrine fondée sur la révélation devient nécessairement hostile à une époque de libre discussion et d'expérience. Restaient ouvertes des questions difficiles, mais enfin j'étais sorti de la croyance littérale. Je résume ici en quelques lignes cette crise qui a été longue. Les sciences ont assez ruiné les méthodes théologiques pour que la controverse soit devenue inutile ; rares sont parmi nous les esprits frappés des *grands coups de la grâce*, et, sous le rapport intellectuel, la religion n'a plus de force. C'est-à-dire que la recherche positive s'impose dorénavant à la raison humaine, quelques obstacles que les vieux intérêts accumulent d'ailleurs contre ses réalisations dans l'ordre social.

1. A Marseille.

Maintenant, à peine émancipé de la croyance, j'allais me prendre à la longue illusion des constructions logiques. Cela était inévitable. Saint-Thomas me conduira tout de suite à ce second degré de notre commune évolution intellectuelle.

Un exposé de la *Somme* m'intéressa singulièrement. Qu'il y ait un dieu, et qu'il n'y ait qu'un dieu, disait le prodigieux docteur, c'est ce que les philosophes peuvent rationnellement démontrer ; mais que Dieu soit un en trois personnes, cela dépasse nos facultés. Il distinguait donc des vérités, qui peuvent être révélées et le sont en effet, qui sont connaissables toutefois par la lumière de la raison naturelle, et des vérités qui ne nous sont connues que par la lumière de la révélation divine. La théologie ou science de la révélation, dont ces dernières forment l'objet, est aussi la première en dignité, puisqu'elle puise sa certitude dans une autorité supérieure. Elle est argumentative ; non qu'elle argumente pour prouver ses principes, qui sont articles de foi, mais elle argumente de ses principes pour prouver le reste et elle n'emploie la raison humaine que pour donner plus d'évidence à quelques-uns de ses enseignements.

Si inférieure et « servante » que saint Thomas eût laissé la raison, je voyais bien que les métaphysiciens avaient fini par prouver contre la théologie elle-même des arguments qu'elle leur permettait, qu'ils avaient argué de leur évidence librement débattue contre son évidence à cours forcé, et que les plus réservés avaient toujours passé la borne. C'est que, entre le pays de la scolastique religieuse et celui de la spéculation purement logique, il n'existe pas, en effet, de frontière naturelle.

« Je ne peux rien savoir, pas même que je suis, que parce que je pense ; donc, l'étude de la pensée est le

point de départ légitime dans l'étude de la connaissance humaine. » Cette phrase de Cousin me montra le passage progressivement effectué, la révélation « interne » substituée à la fin à la révélation « externe. » Je ne goûtais guères, du reste, les ouvrages de Cousin. Il ne me semblait pas, ici, de ce que la pensée est le sujet connaissant, que l'analyse psychologique, telle qu'il l'entendait, dût être ce point de départ. La pensée, en effet, en tant qu'objet de connaissance, ne peut venir qu'au rang de la phénoménalité où elle apparaît, et la vieille psychologie est absolument impuissante à nous renseigner (ce que nous lui demandons) sur le pouvoir et sur les limites de notre esprit.

Une chose qui m'étonnait, c'était la parfaite tranquillité avec laquelle les géomètres déduisent leurs théorèmes et les physiciens instituent leurs expériences, sans s'inquiéter plus des nombreuses disputes attachées aux termes de temps, espace, force..... Il est heureux, pensais-je, que la solidité de l'œuvre scientifique ne dépende point de ces disputes ; s'il eût fallu attendre, pour compter, que l'école eût épuisé la notion d'unité, nous n'aurions pas encore la table de Pythagore. Il me paraissait pourtant que les notions axiomatiques valaient la peine qu'on les expliquât. Il y avait des trous dans les premiers chapitres de la science, et les métaphysiciens, je le voyais, s'y étaient logés commodément. Les livres que je lisais étaient pleins de brillantes intuitions auxquelles j'étais déjà séduit. Que l'observation précise et patiente me semblait ingrate en regard des imaginations pleines de promesses dont j'étais ébloui !

Du jour où l'on se signait, tout enfant, contre la foudre, au jour où l'on narguait le nuage chargé d'électricité en regardant le paratonnerre du collége, quelle distance, et qu'elle est vite franchie par l'écolier, quand

le progrès a été si long pour l'espèce ! Il faut s'arrêter un peu à regarder le profond travail qui s'accomplit dans l'esprit pendant ce temps.

Les passages du concret à l'abstrait ont formé, on le sait, un des degrés les plus importants de l'évolution humaine. Le pouvoir d'abstraire, assurément, est élémentaire à notre esprit et tout jugement l'implique. Néanmoins, ces passages n'ont été historiquement effectués que lorsque ce pouvoir élémentaire a donné des produits originaux et durables, dans les langues, par exemple [1]. Ce même degré, dans l'éducation de chacun de nous, peut être rapporté au moment où nous réussissons à concevoir nettement, si l'on veut, les nombres à part des objets nombrés. Que l'on donne à un petit garçon deux oranges, puis encore deux oranges, il dira tout de suite qu'il en a quatre; mais si vous lui demandez combien font deux et deux, tout court, ce n'est plus du tout la même chose.

Lors donc que nous sommes parvenus à extraire d'une catégorie de faits successivement observés une notion qui en exprime un rapport constant et qui forme désormais (en tant que notion dans l'esprit) une réalité indépendante des phénomènes, on comprend la puissance qui est acquise; les généralisations utiles sont possibles; notre faculté d'abstraction est devenue consciente, maîtresse de ses résultats. Cette faculté fit imaginer aux hommes des âges anciens les grands mythes métaphysiques; elle nous introduit de plain-pied aux symbo-

1. « Quand on reconnaît, dit Littré, qu'un radical, μενω, *manere*, *demeurer*, *rester sur*, a produit μενος, *mens*, *l'intelligence*, et qu'un autre radical signifiant souffler a produit *spiritus*, *l'esprit*, on reconnaît que l'abstraction est un vrai symbolisme. » Littré fait rentrer la création des mythes (de Prométhée, des deux arbres de la Genèse) et des dogmes dans la grande catégorie des passages du concret à l'abstrait. — *Les deux arbres de la Genèse*, in *Revue de la philos. posit.*, tom. V.

lismes de la science. Or, dès que l'abstrait est entré dans notre esprit, il a fait brèche à notre croyance. Chacun de nous le peut vérifier pour soi-même. Aussitôt que l'on saisit la notion de *loi*, de persistance de certains phénomènes, ces phénomènes apparaissent en une liaison qui ne peut pas être troublée arbitrairement. Et à mesure qu'un plus grand nombre de faits sont rangés en une série cohérente, à mesure que la phénoménalité scientifiquement comprise s'agrandit, les dieux, je le dis avec révérence, deviennent des majestés inoccupées.

Chose d'ailleurs digne de remarque, le merveilleux est écarté de l'ordre physique, qu'on accepte encore le miracle de l'intervention divine sur le théâtre de la volonté, de la *liberté* humaine. La prière se fonde là-dessus.

Les événements d'Italie avaient porté ma curiosité à des sujets nouveaux. On sait les thèses de fantaisie qui étaient en vogue. Du moins la France s'était émue d'ardente sympathie pour une nation sœur. Je cherchais une théorie embrassante, *unitaire*. D'un livre d'un publiciste anglais [1], qui tomba entre mes mains, je notais avec prédilection ces phrases-ci : « Plus le système des nations est compliqué, plus il y a d'états indépendants, plus les points de contact, et conséquemment les motifs de guerre, sont nombreux. » « Tout le sang qui depuis la guerre de la succession d'Espagne a été répandu en Europe l'a été dans des discussions pour les membres déchirés de l'Allemagne et de l'Italie. » Que la formation d'unités nationales plus vastes fût pour nous de bonne ou mauvaise politique actuelle, je voyais surtout la fin et gouvernais un peu les faits comme des soldats de plomb. A la vérité, j'entendais que l'assimilation se fît lentement, par l'échange, par les lois, non par la

1. De Gould Francis Leckie : *Balance of Power in Europa*, 1817, trad. par W.

force, et je n'avais pas tort d'apprécier les peuples porteurs de civilisation à la somme d'idées justes, soit à la « quantité de groupement » qu'ils avaient produite. Ce rappel de notes sans valeur est pour montrer comme l'absence de faits historiques « enseignés » exagère la disposition naturelle de la jeunesse aux solutions absolues. Et cet excès n'est pas favorable à l'action, que la moindre pesée des choses lasse alors et déconcerte.

J'étais sur le chemin des généralités, je m'inquiétai bientôt de l'ordonnance du savoir. Je réussis à former deux grands groupes, que je désignai improprement, des sciences physiques, ou de l'objet, des sciences morales, ou du sujet. Puis, je distribuai les premières en sciences mathématiques et naturelles, les secondes en psychologiques et sociales. Préoccupé alors des trois propriétés que Pascal assignait à la matière, *in pondere, in numero et mensurâ,* je redistribuais les mathémathiques en arithmétique, géométrie, mécanique et je rangeais sous cette dernière l'astronomie, la physique et la chimie. Tout en haut, la philosophie tenait les deux séries sous une accolade. Une personne instruite à laquelle je soumis ce tableau m'observa que c'était en gros la classification d'Ampère; que seulement, après avoir distingué les sciences « cosmologiques » des « noologiques », Ampère avait partagé celles-là en sciences du monde inanimé, pour les repartir ensuite en mathémathiques et physique, d'une part, en histoire naturelle et médecine, de l'autre; que j'avais, par conséquent, sauté un degré; que mon tableau n'offrait pas la même et heureuse disposition dichotomique ; et que je brouillais tout enfin aux derniers degrés, ce qui était art avec ce qui était science. Mais cette personne négligea de me montrer que la classification même d'Ampère avait le tort grave de disposer le savoir en un ordre de

parallélisme, non en un ordre de filiation, partant de deux embranchements qui divergent.

J'avais entendu définir la philosophie, — la science qui enseigne à chercher et qui apprend à découvrir la raison des choses. *Raison* était pour *principes;* mais ces principes pouvaient signifier « les causes » ou simplement « les relations. » Bref, je comprenais diversement cette haute science. Je la voyais, pour ainsi dire, méthode des méthodes ; puis, l'observation interne me sollicitant, je ne savais comment passer du monde du sujet au monde de l'objet. Je m'égarais en des synonymies ou en des contrastes fallacieux et je n'étais pas capable de sortir de cette confusion.

Un nouveau courant littéraire m'y saisit tout troublé. Gœthe et Schiller me remuèrent. Le *Gœtz de Berlichingen*, « ce drame d'airain de pied en cap [1] », le *Guillaume Tell*, cette expression émue d'une conscience nouvelle dans la vieille légende, étendirent à mes yeux la portée du drame. Alors, comparant les formes si diverses

1. J'emprunte ce jugement à la lettre d'un ami, d'un artiste, qui m'en disait sa première impression. Je m'étonne que M. Edm. Schérer diminue tant ce drame de la jeunesse de Gœthe. Je veux que Weislingen soit un traître vulgaire... est-ce donc tout ? D'autres détruisent Marguerite et Mignon. M. Dumas fils, en sa préface de *la Femme de Claude* et jusque en son discours académique, blâme le Cid et Chimène. M. Dumas a peut-être de bonnes raisons et je reconnais que M. Schérer en a d'excellentes. Méfions-nous toutefois de la critique *à la lettre*, qui épargnerait peu de chefs-d'œuvre. Certaines œuvres ont ce privilége singulier que la poésie en grandit dans l'imagination après qu'on a fermé le livre. Nous prêtons plus de songerie et de sens à Hamlet, à Faust, en y songeant : c'est aussi que ces figures nous sollicitent de leur prêter. L'Alceste de Molière,

cet homme aux rubans verts
Qui se fâchait jadis pour quelques mauvais vers,

ne dit guère, à la lettre. Mais la bizarrerie d'Alceste n'en a pas moins une signification toute large et humaine. Ce que nous prêtons à ces figures, nous le tirons ensemble du fond de l'âme du poète.

qu'un même genre a revêtues, les trilogies grecques et *les Perses* d'Eschyle, le *César* de Shakspeare, le *Nicomède* de Corneille et *le Roi s'amuse* de Hugo ; et songeant aussi à ces nombreux ouvrages dévorés par la scène moderne, dont l'Alexandre Dumas « historique » a résumé la manière, je cherchais à comprendre quel génie caché élabore ainsi de la matière de la vie humaine les riches modalités de l'expression.

Un roman de Georges Sand, *Mlle la Quintinie*, m'émut beaucoup. Les héros de Dumas sont tout de tempérament; son unique idéal, dit Philarète Chasles [1], est « le mouvement. » Balzac a évoqué, autant qu'observé, des réalités individuelles : son *Eugénie Grandet* est un caractère donné par l'hérédité, qui s'amollit à la flamme, puis se reforme et se durcit quand l'aliment de la passion a été retiré au cœur. Seule Georges Sand, dans *Mlle la Quintinie*, a mis en scène les idées : dans ce roman (le héros est un Émile), j'étais curieux d'étudier l'influence réciproque du jugement et de l'amour.

Les Grecs, je les avais lus enfin. Ils avaient beauté et santé ; ils respiraient et vivaient. Ces saines paroles de Ménélas à Paris, dans le vieil Homère, me venaient toujours en tête : « Les valeureux Grecs se rient de toi, eux qui te croyaient brave, parce que tu es beau ; » et celles-ci, que Minerve adresse à Télémaque : « Mon ami, je vous vois grand et beau, soyez fort aussi. »

A cette époque, j'habitais une grande ville ; j'y connus quelques artistes ; c'était un milieu tout nouveau pour moi, où j'acquis en quelque sorte un nouveau sens, le goût. Un peu d'archéologie et le *Dictionnaire d'architecture* de Viollet-le-Duc m'apprirent en ce temps plus de vraie histoire que nos pauvres manuels. Une visite aux beaux restes de Nîmes, de Saint-Gilles, d'Arles, de

1. *La psychologie sociale des nouveaux peuples*, œuvre posthume.

Saint-Remi me fit toucher plusieurs siècles difficiles. Ces arènes, cet aqueduc, ces ruines de théâtres et de temples montraient la greffe féconde de la civilisation gréco-romaine sur la Gaule; à côté, ces portails et porches, ces cloîtres, d'un travail à la fois si rude et délicat, attestaient l'effort vers un ordre nouveau; et le douzième siècle, s'épanouissant, révélait tout à coup le profond travail de transition accompli. Ces édifices des bords du Rhône reproduisaient dans leurs détails les fragments romains qui couvrent encore le sol de la Provence; les relations fréquentes des villes du littoral avec l'Orient avaient apporté dans l'ornementation et même dans quelques données générales des éléments byzantins. Il n'y avait donc rien d'instantané et tout a sa filiation dans l'œuvre humaine, art ou idée. Je revis Avignon et son château qui abrita la papauté déjà tant déchue; je commençai à comprendre le caractère de cet obscur quatorzième siècle, « gond sur lequel commence à tourner la porte qui ferme le moyen-âge et ouvre l'ère moderne [1]. »

Tout à la poésie et à l'art, la critique philosophique continuait pourtant son œuvre au fond. Des ruines de la construction religieuse je voulais sauver *la bûche de Noël*, honorer les saintes coutumes. Une nouvelle lecture me jetait à des sujets nouveaux, trop au hasard et sans conseils. C'est en comptant les efforts perdus et le temps gaspillé qu'on apprécie l'utilité, pour la jeunesse, d'une forte discipline intellectuelle. Ah! les longues causeries sous les étoiles! les bonnes heures de l'amitié où l'on remuait hardiment toutes les idées! Rêves insaisissables qui fuient sous la main : qui pourra attraper ces oiseaux rares et leur mettre sur la queue *le grain de sel?*

1. Littré.

CHAPITRE IV

PENTE SPÉCULATIVE.

Aussitôt que nous arrivons à l'âge d'homme, la chose publique nous passionne. Tout esprit un peu élevé s'y sent, à notre époque, intéressé par ses fibres profondes. Nul de nous ne doit demeurer absent de l'opinion. Les partis disputent, la sève exsude incessamment et les dynasties usées tombent comme une pelure de l'écorce. Il ne sert de rien de refuser la révolution, mais il y a tout profit à la comprendre.

Ce fut une émotion générale, lorsque les élections de 1863 envoyèrent au Corps législatif une opposition plus sérieuse et plus compacte. Quelques hommes de tous partis allaient enfin protester dans l'antichambre du pouvoir. C'est à M. Marie, contre l'obscur candidat officiel, que je donnai mon premier vote. Quelle situation monstrueuse quand la jeunesse se sent l'ennemie née et nécessaire du gouvernement de son pays ! Cette situation était la nôtre. Quelle estime garder d'un pouvoir qui repoussait dans l'exil des maîtres vénérés et

illustres ? Quelle estime, d'un pouvoir qui mentait toujours ? L'histoire me racontait aujourd'hui ce coup de décembre dont l'écho sinistre avait effrayé mon enfance. Puis, quelque écrit venu de l'étranger me montrait à quel point la France était déchue pour subir par peur un gouvernement de hasard qu'elle ne respectait pas elle-même. Bref, je ne me sentais citoyen que de la Révolution, et non sans crainte.

Paris me troubla, lorsque j'y vins habiter. Le vice impérial (on était en 1869) m'y parut tout à coup plus énorme. Par une belle après-midi d'hiver, j'étais allé admirer, il me souvient, les aspects du bois de Boulogne. Une brume froide estompa bientôt les masses sombres du lac. Les équipages au pas, monotonés, allaient à la file. Quelqu'un chuchota à mes côtés que « leurs majestés » étaient au bois ; leur voiture vide passait justement auprès de nous. Je me retirai en hâte de ce lieu, où je me trouvais mal à l'aise, et remarquant partout des « boutonnières » suspectes, je songeais avec tristesse : Voilà un maître qui n'a de sécurité qu'en bien mauvaise compagnie. Tout son faux grand monde vit grassement en attendant le déluge. La nation, durant ce temps, travaille et produit, mais elle a au cou une mouche charbonneuse. Ce gouvernement parasite ne s'entretient que de ce que perd la liberté et son génie ; il fait montre de luxe et de gloire, quand il diminue la dignité ; il bat le tambour, hélas ! en crevant la peau d'âne.

La guerre d'Orient avait fait à l'Empire une existence diplomatique ; l'équipée du Mexique lui valut un soufflet. L'expédition d'Italie donna à la personne même de l'empereur une sorte de popularité ; l'illusion, au fond généreuse, était folle et fut courte. Au dehors, les duchés, Sadova. Au dedans, la phraséologie burlesque de « l'empire libéral, » « le couronnement de l'édifice, »

« la plus belle pensée du règne ; » les dépenses excessives, les administrations désorganisées et vexatoires ; le plébiscite ; les revues et les uniformes, les parades où courait la foule en troupeau. Tout ce bruit finit d'un coup de canon.

Je ne dois rien dire ici des événements désastreux dont notre pays se relève à grand'peine, sinon que les horreurs de la guerre civile auraient dû exciter moins les haines de nos classes dirigeantes que leurs méditations. Car elles ont été des fautes et du naufrage. Nous avons vu de petites choses et de petits hommes, les vieilles modes et les « incroyables » de la politique. Nous avons inventé une nouvelle phraséologie pour le gouvernement de « l'illustre homme d'État » et celui de « l'épée loyale. » Je n'ai garde de méconnaître les qualités des personnes, ni la nécessité des situations. A la fin, pourtant, nous devons voir que l'enthousiasme pour des buts absolus n'est pas ce qui convient à un peuple, mais la raison et le progrès pratique ; qu'une société ne se répare point par une confiance imprudente, ni par la gloire militaire, ni par un seul homme, mais par le concours des bonnes volontés, par la réforme des institutions mauvaises, par l'*esprit public*. Je comprenais aujourd'hui que les réformes sociales sont liées à un mouvement profond des idées, qu'il doit exister une corrélation étroite entre nos états intellectuels et nos états politiques. Toutes les questions que j'essayais de traiter me tiraient loin et je retombais sans le vouloir dans quelque discussion spéculative.

L'importante *loi départementale* vint en discussion à l'Assemblée. La question que cette loi soulevait m'avait déjà préoccupé. Je cherchai la raison de la décentralisation à la fois dans la formation historique et dans les besoins du travail. Je vis clairement que le procédé du despotisme administratif consiste à « transposer les

responsabilités » et que la centralisation autoritaire s'exprime par ce sophisme que l'État est « le substitut des groupes naturels. » La théorie montrait assez que l'État n'est pas ce substitut, et la pratique qu'il est mauvais qu'il le soit. Décentraliser, ce n'était pas nier l'ordre social, c'était au contraire l'affirmer et assurer toutes les responsabilités collectives, c'était, au sens juste de ce mot, centraliser.

Toute question a ses pentes abruptes et je glissai dans un sujet tout différent, lorsque, après avoir considéré les responsabilités, je cherchai à me rendre compte de ce que c'est que *la responsabilité*. Entre ce singulier et ce pluriel il y avait un vaste champ de bataille. Je consultai les dictionnaires. Plusieurs entendent vaguement une « responsabilité morale » qu'ils donnent pour base à toute sanction des lois divines et humaines [1]. L'Académie a été moins confuse, quand elle a défini : « obligation de répondre de ses actions ou de celles des autres, d'être garant de quelque chose. » Littré est tout à fait précis : «.... garant de certains actes. » A ce moment, je reprochai à Littré de n'avoir défini là, proprement, que la responsabilité instituée, dans le sens où les juristes disent que toute responsabilité prend sa source dans la convention ou dans la loi. J'étais alors sous l'impression toute vive d'un essai sur « les bases de la métaphysique, » dont j'aurai à parler, et c'est le sens *absolu* de l'affirmation qui est dans ce terme de responsabilité que je m'efforçais de saisir.

Pour former un fait de responsabilité légale, je remarquais qu'il faut ces trois éléments, un acte, une loi, une sanction. L'obligation, en somme, me donnait l'idée d'une proportion, d'un rapport qui se définit dans la loi. « Un jugement est une comparaison d'un fait

1. Dezobry et Bachelet, p. ex.

avec la loi [1]. » Mais, au premier coup d'œil, on voit que la légalité est chose variable, qu'il y a une foule d'obligations qui ne relèvent que de la morale privée et de l'opinion publique, en un mot, que l'obligation a une plus grande assiette que la loi.

Mucius Scœvola étend la main sur des charbons ardents et supporte la brûlure sans changer de visage; un petit enfant qui vient à toucher le feu retire ses doigts et pousse des cris de douleur. Le feu brûle la main de l'enfant et celle du fou; les éléments se comportent toujours avec nous de la même manière et ils nous enserrent en un cercle qui est la véritable fatalité. Dans cette nature sourde, qui frappe sans pitié l'ignorance et la laideur, il faut être agile et fort; il faut aller et user le stade sous l'aiguillon de la nécessité. Ici, l'acte n'échappe jamais. Il nous appartient seulement de nous placer dans les conditions les moins défavorables.

Si l'on considère le milieu social en masse, on trouve la même dureté. Chacun est tenu de faire service, d'apporter pour recevoir. L'individu est censé actif, intelligent et fort; la faiblesse est saisie et brisée; cet enfant qui s'est brûlé les mains devient un infirme, un fardeau que l'on repousse. Ainsi l'homme est responsable de ses erreurs comme de ses vices. Chaque acte importe à tous : il n'est pas de vertu privée qui ne profite à la société, il n'est pas de vice dont elle ne souffre. L'effet ne s'épuise pas sur l'individu, mais il se poursuit sur de nombreuses générations d'hommes. Des lois certaines élaborent activement les responsabilités individuelles en responsabilité générale. Toute richesse produite ou détruite s'ajoute ou se retranche à la part de chacun, fût-ce dans la proportion d'un grain de blé.

Ç'a été pourtant un progrès de confier à la liberté

1. Duport, discours à la Constituante, du 29 mars 1790.

une foule d'actes que l'ancien droit réglait avec une extrême rigueur, et le nombre est toujours plus grand de ces actes que nous laissons, ainsi que le disait Guizot [1], « étrangers à toute nécessité extérieure, à l'action de tout pouvoir public, non gouvernés. » Il y a donc comme une somme de responsabilité qui demeure flottante.

Cependant, observais-je ici sous la préoccupation que j'ai dite, ne faut-il pas, pour qu'un fait de responsabilité s'*affirme*, que la proportion soit exacte et que la sanction s'achève sur chaque individu qui est l'agent ? Ses forces trahissent l'homme, quand il les dépasse, et pareil au Milon antique, il ne peut pas se dégager de l'étreinte de l'arbre. Dans l'ordre social, le manque de justice nous révolte; à défaut, l'homme en appelle à lui-même; il a recouru, suivant les temps, au combat judiciaire, aux guerres privées et au duel. Mais nos tribunaux ne peuvent garantir l'obligation que par une moyenne de sanction : tantôt la loi laisse passer l'acte, tantôt le coupable se dérobe; l'acte n'est jamais tout-à-fait bien apprécié ni classé. Et c'est de là qu'on dit, trop à la légère : il n'y a pas de justice en ce monde ! Est-ce donc que ce que nous faisons de justice n'est que l'expression « contingente » d'un fait de responsabilité « absolue » que nous affirmons ? Est-ce qu'il n'est pas légitime d'imaginer un monde ultérieur où les effets de l'obligation morale s'achèvent divinement sur les personnes ?

Ainsi j'arrivais à l'induction transcendante. Mais il fallait, pour continuer et parfaire la sanction selon ce désir, lui fournir carrière et prolonger nos existences conscientes au-delà d'un terme que d'autres données me refusaient de franchir. Les effets qui s'observent

1. *Civilisation en France*, tom. III, 2e leçon.

sur l'espèce sont aveugles et nécessaires. Quant aux responsabilités ordonnées, qui sont régulatrices de ces effets, ne seraient-elles point exigées par le seul besoin de la société, en sorte qu'il resterait simplement à examiner sous quelles notions nous les instituons ?

La *morale* apparaissait. Je voyais qu'il intervient une sorte de « vis medicatrix » qui adoucit la brutalité des rapports des hommes entre eux. Cette force réparatrice, la sympathie, je la voyais inhérente à tous les êtres. Toutefois elle est un sentiment qui a reçu une longue éducation. Écoutez, selon la délicate expression de Montesquieu, « la prière naturelle que les deux sexes se font l'un à l'autre. » Cette prière créa les familles et les *gentes*. Puis, quand ces groupes se joignent et que la cité se construit, la sympathie commence de remplir sa fonction sociale : elle entre avec l'idée de justice pour composer ce que nous appelons le fait moral. Il me semblait donc, puisque la morale a certainement une histoire, qu'elle avait dû se former, non pas sur un type préexistant tel quel dans la conscience, mais par une longue éducation de nos sentiments emmagasinée aujourd'hui, sous forme de notions acquises, en cette conscience où il n'y avait peut-être qu'un instinct à l'origine.

Je ne pouvais m'empêcher de reconnaître que la sanction qui fait chaîne dans la vie est une force qui transforme incessamment en bien personnel les sacrifices faits au bien d'autrui. « C'est anéantir la morale », dit M. Barni [1], « que la faire dépendre de la législation, comme ont fait Platon et son école jusques à Mably et Helvétius. » Sans doute, et Ménandre disait mieux que Platon : « Si vous êtes justes, vos mœurs vous tiendront lieu de lois. » Le fait moral est beau-

1. *Les moralistes au* XVIIIe *siècle.*

coup plus étendu que le fait légal. « Vous devez, mon père, dit encore un personnage de la comédie de Ménandre, user généreusement de votre fortune, répandre le plus de bienfaits et faire le plus d'heureux qu'il vous sera possible; car c'est là ce qui ne meurt jamais; et si quelque revers vous afflige à votre tour, vous retrouverez dans autrui les mêmes sentiments à votre égard. » Le poëte a la plus haute idée de la bonté ; mais le personnage de la comédie s'appuie de la réciprocité des bienfaits, afin de mieux persuader.

Au moment où sont récités les poëmes d'Homère, la sympathie est déjà puissante et bien plus large qu'elle n'était, par exemple, aux âges où se passent les actions de ces poëmes. « C'est de Jupiter », dit Nausicaa, « que nous viennent tous les étrangers et les pauvres; le plus léger don leur est cher. » Et ailleurs : « Pour tout homme, le malheureux qui l'implore, l'étranger est un frère. » L'ennemi, dans l'Iliade, est respecté. Priam et Achille mêlent les larmes qu'ils versent, l'un sur son Hector et l'autre sur son Patrocle.

Aux temps si reculés des premières dynasties égyptiennes, une âme, amenée au tribunal d'Osiris, plaide ainsi sa cause devant le jury infernal : « ... Hommage à toi, Dieu grand, seigneur de vérité et de justice,... je me présente à toi pour contempler tes perfections !... je n'ai commis aucune fraude envers les hommes ! je n'ai pas tourmenté la veuve ! je n'ai pas menti dans le tribunal !... je n'ai pas fait exécuter à un chef de travailleurs, chaque jour, plus de travaux qu'il n'en devait faire !... je n'ai pas affamé ! je n'ai pas fait pleurer !... je n'ai pas ordonné le meurtre par fraude !... je n'ai pas fait de gain frauduleux au moyen des poids du plateau de la balance !... je n'ai pas coupé un bras d'eau sur son passage !... je n'ai pas enlevé les provisions ou les bandelettes des morts !... je n'ai pas repoussé les bœufs

des propriétés divines !... je suis pur ! je suis pur ! je suis pur [1] ! » La vieille Égypte a dogmatisé sa morale et elle exprime déjà le pur amour du prochain ; mais l'on s'y sent dans un monde fermé et dévot. Le monde même des poëmes homériques et des beaux chœurs de Sophocle, ce monde grec où la pitié respire en des créations dramatiques, est encore demi-fermé. La morale est tissée avec l'idée religieuse, même chez Socrate et chez Platon.

Si l'on passe tout-à-coup au traité *des Devoirs* de Cicéron, on trouve une civilisation plus ouverte, une philosophie morale tout-à-fait indépendante. Les Stoïciens distinguaient l'honnête pour l'honnête, et c'est ce qu'ils nommaient le devoir parfait ; l'honnête en vue de l'utile constituait le devoir moyen. Cicéron montre la connexion de l'honnête et de l'utile. Ce qui est honnête, dit-il, est toujours utile ; il n'est jamais utile de mal faire, parce que cela est honteux ; il est toujours utile d'être honnête homme, parce que cela est juste. Ne faut-il pas imiter les champs, qui rendent plus qu'ils n'ont reçu ? Sa poésie ne s'aventure pas plus loin, et s'il choisit un cas de conscience, c'est en juriste : le vendeur peut-il ou ne peut-il pas taire à l'acheteur les vices de l'objet vendu ?

Ce n'est pas Cicéron qui aurait dit avec S. Basile que « le bien qu'on refuse aux pauvres est comme un larcin qu'on leur fait. » Donnez, dit-il, selon vos moyens et selon les mérites. Il est conservateur, au meilleur sens ; il ne brusque pas les habitudes sociales et ne méconnaît pas les nécessités. Si incrédule, il est citoyen, revêtu de la dignité d'augure, son stoïcisme est sociable. Avec Senèque, la sagesse s'isole, *se mortifie ;* elle déclame pour se raidir contre la force brutale, car Néron

1. Maspero : *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 1875.

tient alors l'empire. Déjà Platon, au temps où tombait l'ombre qui allait s'étendre sur Athènes, avait eu cette vertu découragée de la vie qui entrerait dans l'esprit chrétien. Épicuriens et stoïques, au milieu des hontes de la domination macédonienne, cherchèrent également, par des voies différentes, un asile à la liberté au-dedans d'eux-mêmes. En cet intervalle, d'Alexandre aux Romains, le sentiment s'était singulièrement agrandi : la souffrance avait mêlé les cœurs, et l'épée du conquérant avait ouvert l'Asie. Euripide, le premier, avait dit au théâtre : « L'esclave vaut l'homme libre s'il est homme de bien. » Zénon conçut une *république* du droit, une véritable « cité de Dieu » où entreraient *le barbare* et *l'esclave*.

Si tous les livres de la dernière époque subsistaient, dit M. Ernest Havet [1], « on verrait la doctrine chrétienne se faire en quelque sorte, jour par jour, et personne ne s'aviserait de demander d'où elle est venue. » M. Havet, et tous ceux qui ont étudié les derniers temps du monde grec (on disait alors *l'hellénisme* comme on dira plus tard *la chrétienté*), ont assez établi que le progrès moral aurait pu s'accomplir au sein du monde ancien sans l'intervention du christianisme. Mais une religion nouvelle se fit, parce qu'elle était nécessitée pour d'autres fonctions, et le progrès moral s'accomplit par elle, parce que tout y concourut et y entra, l'Orient et l'Occident. Les Pères allaient et venaient de la philosophie païenne à l'évangile [2]. Certes, le judaïsme galiléen apporta quelque chose, cette saveur peut-être plus fine et délicate du *Sermon sur la montagne*, ainsi que s'exprime M. Janet. Le judaïsme fournit le levain, dit Renan, mais la fermentation se fit hors de lui. Le

1. *Le christianisme et ses origines.*
2. V. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au* IVe *siècle.*

christianisme galiléen, à la fois doux et farouche, dit autrement M. Havet, « passa comme un torrent, et le fond hellénique reparut bien vite. » C'est-à-dire que tout continua et que, le prosélytisme révolutionnaire[1] une fois calmé et la nouvelle religion triomphante, il lui fallut être sociable et s'accommoder au monde de l'Occident, pour le gouverner.

L'apôtre Pierre avait « judaïsé. » Paul « évangélisa » et prêcha la doctrine secrète[2] « jusques sur les toits ». L'église restait encore *ceux* de Corinthe, *ceux* d'Ephèse; elle fut, à dater de Constantin, tout le monde, initiés et catéchumènes. Un grand siècle de prédication moraliste, le quatrième, précéda un siècle épouvantable. Alors Chrysostome disait de la chaire ces belles paroles émues : « Un homme charitable est comme un port ouvert aux infortunés. Le port reçoit également tous les naufragés..... Ne faisons pas d'enquête sur le malheur;

1. V. le livre récent de M. Aubé : *Hist. des persécutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonins.* — M. Fustel de Coulanges (*Institutions politiques de l'ancienne France*) fait voir que l'Église, interdisant à ses adeptes les actes du culte païen, les éloignait par cela des charges municipales et contribua à la ruine des cités, jusqu'à ce que, l'évêque s'étant substitué au *flamen*, le chrétien rentra dans les curies.

2. Émile Burnouf (*la Science des religions*, 1876) fait voir que la métaphysique de l'évangile de Jean, fondement du dogme, était la « doctrine secrète » de Jésus même, qui la tenait par la tradition d'une secte née de la religion perse, parmi les juifs (esséniens et thérapeutes), au temps de la captivité de Babylone. — Toutes les recherches établissent d'une manière irréfutable l'origine védique tant de la religion d'Ormuzd que de celle du Christ; c'est-à-dire que les hymnes indiens qui composent le Véda, et qui sont le plus antique monument âryen que nous possédions, sont la source d'où nous voyons découler tous nos dogmes et nos rites, et toute la symbolique chrétienne. Pourtant, une fois la filiation renouée, reste à accuser l'originalité du mouvement d'esprit qui a achevé le christianisme et à y discerner l'apport considérable de l'hellénisme. Peut-être que M. Burnouf est trop préoccupé de l'Inde, et M. Havet de la Grèce.

pour que le pauvre soit digne de l'aumône, il suffit de sa pauvreté. »

Augustin adopte les idées éternelles, les types de vérités nécessaires de Platon et il travaille par là à établir la philosophie syncrétique du premier christianisme (tant que les idées juives l'avaient emporté, il n'avait été question ni d'Homme-Dieu ni de métaphysique). Il abonde dans cette vue de Cicéron que la question du bonheur est celle du devoir. Il fait siennes et rapporte à son dieu les maximes de la vertu païenne. La raison des sages, dit-il, était « non pas plus sûre de la vérité, mais *plus confiante dans la pratique*, en s'appliquant aux choses de l'ordre humain » ; mais elle se détourne et se trouble, ajoute-t-il, pour regarder aux choses divines ; « il faut donc que l'ombre tutélaire de la vérité nous vienne en aide et, par la voix des miracles et des livres saints, nous présente la vérité sous des teintes plus douces. »

La philosophie chrétienne, a observé un métaphysicien, fit de bonne heure la grave confusion d'un dieu annoncé, d'un dieu personne, avec la notion de l'être ; en sorte que, traiter de l'être, ce serait risquer de changer Dieu. A plus forte raison la morale, liée du même coup à une révélation, tendrait à n'être plus, selon une expression fort juste, qu'un ensemble de préceptes tendant à conformer les sentiments au dogme. Du moins la prédication, qui remplaçait le théâtre et les écoles, s'adressait enfin aux foules ; elle faisait une révolution morale, et pour la première fois on voyait un enseignement moral populaire se présentant sous une forme religieuse et constituant une partie de la foi. « Plus on remonte la série des temps, écrit Burnouf, plus on voit chez les peuples âryens la religion étrangère à la morale. » Il était nécessaire, pour remplir son office historique, que le christianisme fût une église définie. La

philosophie contenait trop de critique pour serrer assez les nœuds des esprits et faire assez d'unité au milieu des catastrophes qui allaient bouleverser le monde ancien. L'idée chrétienne, sous le rapport intellectuel, resterait très-inférieure à l'idée philosophique, mais elle élèverait les foules de la superstition grossière à une religion beaucoup plus haute que le polythéisme. La tyrannie de l'église, sans doute, ne permettrait plus cette large maxime du théâtre grec, que « sa conscience est à chaque homme son dieu. » La *tolérance* marque un progrès qui était réservée à la philosophie moderne, destructive de tous les dogmes.

Le christianisme commença, ainsi que toute institution, par le bien qu'il avait à faire. Aux premiers siècles, et tant que dura l'obscure élaboration de la doctrine, il y resta un fervent esprit de libre recherche. Puis le dogme se fixa et fut oppressif. L'église d'Occident, à la faveur du tumulte de l'invasion, s'organisa en puissance temporelle ; la Rome chrétienne, qui était l'araignée de la toile, reprit à son profit la politique aristocratique et césarienne. Tandis que l'observation grecque avait émancipé l'esprit, la foi le remit aux langes. Érigée en critérium, elle devint intolérable ; par l'excommunication et l'inquisition, par le fer et le feu, l'église soutint le dogme, qui soutenait le temporel. Ce fut la lettre faisant le blocus de l'esprit. C'est pourquoi le douloureux effort du monde du moyen-âge consista à détruire, inconscient d'abord, l'hypothèse même dans laquelle il se débattait : car le moyen-âge est aussi bien chrétien dans Roger Bacon que dans l'inquisition, dans le roi Philippe-le-Bel que dans le pape Boniface VIII, et dans Jeanne Darc que dans l'évêque Cauchon. Contre l'odieuse tyrannie, la société laïque lutta obstinément. Il lui fallait refaire l'observation, sous toutes les nécessités de la vie, par les communes, par les légistes, par les

arts. Tandis que les diables tirent les seigneurs et les évêques, tout grimaçants, sur les linteaux des grands portails, les vierges de pierre, souriantes comme de jeunes mères, sont le rêve de beauté et de santé. Avec quelle ardeur ces ouvriers du douzième siècle imitent les œuvres apportées de Bysance et retrouvent ce qu'il y a de grec caché dedans [1]! Costumes, émaux, ivoires, verrières sont un souhait de richesse et de couleur. Les Notre-Dame de Paris, de Chartres, de Reims, ouvrent, Propylées grandioses, les siècles prochains. Le fil de l'observation était renoué et les sciences s'étaient mises à l'œuvre. Cela mena au quinzième siècle, à la renaissance.

Tout ce temps, les couches humaines avaient été jusques au fond remuées, et la scène s'agrandissait d'un nouveau monde, l'Amérique. L'âge d'humanité, de sympathie universelle commence, l'« ipsa caritas generis humani [2]. » C'est là le vrai sens de la Renaissance, dit Michelet, tendresse, bonté pour la nature. « Notre grand docteur Rabelais eut tellement horreur du sang, qu'il n'ordonnait pas même de saignée... Vinci achetait des oiseaux pour les mettre en cage et jouir du spectacle des ravissements de la liberté. La Marguerite des Marguerites, recueillant dans son sein ceux qui n'ont point de nid, fonda à Paris le premier asile pour les orphelins délaissés. » Mais la morale a baissé à mesure dans l'Église. Les devoirs fictifs ont été substitués aux devoirs réels. Le soin de la foi prime tout; le salut éternel en dépend. Le juif est immonde; la sorcière, qui guérit avec des simples, est jetée au feu; on damne, l'on exclut même de la bonté infinie de Dieu. Un égoïsme mystique absorbe toutes les énergies de l'âme. Le para-

1. V. Jules Labarte : *Histoire des arts industriels au moyen-âge et à l'époque de la Renaissance.*
2. Cicéron.

dis n'est qu'une utilité grossière, mal déguisée sous l'amour divin, leurre des déshérités. La résignation affaiblit encore les faibles. Robuste, au contraire, est le vieux dicton du peuple : aide-toi, le ciel t'aidera.

Reconnaissons à la fin le progrès moral. Le christianisme ajouta au monde païen et nous ajoutons au christianisme. Il me semble qu'on suivra mieux le développement historique du « fait moral », si l'on y veut distinguer trois questions particulières : culture des forces morales, construction dogmatique et réalisations pratiques. Si profonde donc qu'eût été la culture des forces vives par la sagesse antique et par la prédication nouvelle, et quoiqu'on ne puisse pas dire que la bienveillance individuelle ait aujourd'hui plus d'intensité, il est certain que les mœurs générales se sont adoucies et que la sympathie rayonne davantage, parce que ni la race, ni la croyance religieuse ne la limitent plus. Le bon roi S. Louis, raconte Joinville, faisait « mettre en grant fosses les crestiens » et jeter d'autre part du pont et laisser à l'eau « les cors aux sarrazins qui estaient retaillés (circoncis). » Bossuet refusait à Cicéron une place dans le ciel. Quant à la doctrine morale, il est naturel qu'elle se développe et s'achève, puisqu'elle est indépendante des religions et qu'elle est un produit de la vie. La morale des évangiles est, à ce titre, fort incomplète, et celle du concile de Trente est repoussée en grande partie par la société laïque ; la supériorité reconnue par ce concile au célibat est un article qui rend appréciable le caractère relatif de la doctrine. L'enseignement, que donnaient les écoles et les chaires, est distribué aujourd'hui par *le livre*, dont l'imprimerie a fait l'école et la chaire circulante, universelle.

Pour la troisième question, qui est celle de la pratique sociale, le progrès s'y marque surtout de notre temps, et nous y mettons en œuvre d'autres ressources. Ce que

le rhapsode demandait à l'hospitalité et Vincent-de-Paul à l'aumône, nous le demandons à la production et à l'organisation économique : la misère, la dureté sociale ne s'adouciront que par là. Nous voulons plus de bien-être et moins de bienfaits. Ici l'on peut remarquer l'écart, qui diminue toujours, de l'état idéal à l'état réel. Les mœurs athéniennes étaient loin de valoir les maximes d'Euripide. Après le mot de Sénèque « servi, humiles amici », et du temps qu'écrivait Tacite, on vit quatre cents esclaves menés au supplice pour payer le meurtre de leur maître. L'esclavage des noirs s'établit sous l'empire de l'Église, qui n'osa jamais le flétrir. Nous, nations modernes, nous faisons la guerre, et la détestons. La loi se corrige moins vite que les mœurs, et les mœurs ne progressent pas également dans toutes les couches et les parties d'un ensemble politique.

Ayant ainsi vu le mouvement moral se propager comme une onde dans l'histoire, je n'étais guère disposé à accepter pour point de départ de ce grand mouvement qui nous mène d'abord de l'homme des cavernes à Socrate, l'à-priori actuel de la conscience, dont le contenu me semblait très-composé. Néanmoins la doctrine dont j'étais le plus voisin et à laquelle, si je l'avais connue, je me serais rangé alors, est celle de Kant, qui fonde la morale sur le respect désintéressé d'une loi autonomique de la conscience, loi qui n'a pas besoin des sanctions extérieures et divines et qui les réclame tout au plus comme des postulats.

Mais j'allais rencontrer Kant, et bien d'autres, dans un voyage rapide à travers le vaste pays philosophique.

CHAPITRE V

ASPECTS DE PHILOSOPHIE.

En tout ce que j'avais écrit sur la morale, j'avais compris, sous le terme secret de *bien*, l'expression du plus complet développement possible des individus et de l'espèce. Je me demandais à présent où me mènerait cette manière pratique de concevoir, si je l'appliquais aux autres *idées*. Si l'homme, en effet, a *acquis* ses « idées premières, » ces idées ne sont donc pas aperçues immédiatement dans l'absolu; mais elles sont intelligibles à la manière de toutes les relations phénoménales, et l'absolu où on les attachait se résout indéfiniment devant l'esprit, comme le firmament solide auquel les anciens avaient cloué les étoiles.

J'avais soif de la recherche métaphysique. Sur quel terrain la poser? Était-ce la sensation qui précède les idées, ou si c'étaient les idées qui déterminent les conditions de l'expérience? Quelles étaient, en tous les cas, les limites et les données de la connaissance? Ce n'est pas sans tremblement que j'envisageais de telles difficultés.

Il arrive à celui qui s'oublie à suivre les longues traînées de la pensée humaine de se trouver tout-à-coup perdu comme dans les contes de fées, quand il n'a pas eu la précaution de semer derrière lui les cailloux du Petit-Poucet. On s'abandonne imprudemment aux théories qui miroitent et séduisent. Puis on s'avise que les sciences se passent de la solution des questions premières, que les sociétés suivent leur sens commun et les nécessités extérieures. On voit du même coup, il est vrai, que les systèmes ont exercé une action incontestable sur la vie ; mais on remarque que c'est plutôt par leur rôle critique que par leur rôle constructeur. Les vrais penseurs sont sincères. La plupart, sans doute, ne veulent pas être contrariés; plusieurs (ce n'est pas une raillerie) commencent ainsi par s'isoler du sens commun, qui est la domination la plus gênante, sauf à s'y appuyer à propos à la façon du passant qui se fait un bâton de la branche qui pend dans le chemin. En définitive, les théories ont passé à la vie ce qu'elles ont pu, et la pensée philosophique demeure la plus complète et sera à la fin constructive, parce que l'homme y accumule et condense toute sa longue expérience.

Or, quel est l'objet de la pensée philosophique ?

Dès l'abord, on rencontre ces nombreux termes des écoles, matérialisme et spiritualisme, panthéisme et idéalisme, objectif et subjectif, à posteriori et à priori, expérience et intuition, qui montrent assez, par l'opposition et l'emploi qu'elles en font, que la tendance des unes est de rester dans la limite des faits, des causes immédiates ou plutôt, ainsi que propose de dire Claude Bernard, des « conditions déterminées, » et que la tendance des autres est de dépasser les faits pour aller aux questions d'origine.

La grande poursuite est celle du « comment » de la nature ; on fait halte, dans le chemin, en combien de

provisoires hypothèses sur le « pourquoi » ou le « quelque chose » qui donne à la matière sa forme ou manière d'exister !

Ce « quelque chose, » Héraclite le chercha dans le principe du « changement; » Empédocle, dans la doctrine des « quatre éléments; » Démocrite, dans celle des « atomes; » Pythagore, dans le « nombre; » Anaxagore, dans le « noûs, esprit; » Platon, dans les « idées, types éternels; » Aristote, dans « l'acte. » Il apparaît ici, il me semble, que les uns ont cherché le *quelque chose* de préférence dans les phénomènes intérieurs et les autres dans les phénomènes extérieurs. Socrate « accouche » les esprits et interroge sa pensée; Aristote questionne le raisonnement et la vie. On voit l'épicuréisme qui explique tout par l' « inertie; » le stoïcisme, qui explique tout par la « tension, » notion obscure où le mouvement et l'acte qui le produit sont mêlés, mais qui, par la notion de l'effort qu'elle renferme, dit M. Ravaisson [1], acheminait à expliquer et la tension, et l'effort, et l'acte par « la volonté. »

Cependant, que ces premiers philosophes interrogent de préférence la pensée ou la nature, ils se flattent de ramener tout à quelque fait essentiel et primitif. Platon, par exemple, qui procédait de l'école pythagoricienne, est plus particulièrement, dit M. Hœfer [2], « pénétré de cette grande idée que tout dans le monde, que l'univers même a été réglé avec nombre, poids et mesure, que le même ordre qui se révèle dans la matière inanimée par la régularité des formes cristallines, géométriques, se manifeste dans la matière vivante par la disposition *dualistique*, par la symétrie des organes, » et que le fonctionnement de l'âme individuelle est lié

1. *Rapport sur la philosophie en France au* XIX*e siècle.*
2. *Histoire des mathématiques.*

« par des rapports de quantité » au mouvement général de l'âme du monde.

A l'égard des théories de la vie, les uns, Hippocrate lui-même, Platon et Aristote, regardaient les manifestations de la vie comme des faits absolument distincts de tous les autres faits de la nature ; les autres, Démocrite, Épicure, les ont considérés comme se confondant avec tous les phénomènes de l'ordre naturel. L'avantage sur ce point, dit Claude Bernard [1], reste à la doctrine matérialiste, quoiqu'elle n'ait pas été l'expression exacte de la vie : « elle correspond d'ailleurs toujours à quelque avancement de la science positive. »

Toutefois, et parce que tous les grands anciens prétendaient atteindre quelque fait générateur, la question philosophique ne pouvait en demeurer à savoir *quelle classe*, celle du nombre, celle du mouvement ou celle de l'intelligence, fournirait ce fait mystérieux ; il était inévitable que la dispute portât à la fin sur la nature même de ce fait, c'est-à-dire que la grande question de *substance*, ou ontologique, se posât.

La plupart des anciens philosophes grecs (et les premiers Pères de l'Église chrétienne) avaient admis deux substances, toutes deux matérielles. Platon et Aristote avaient commencé de distinguer la substance matérielle d'une substance immatérielle ; la philosophie chrétienne, à partir de l'époque de Saint Augustin, avait creusé encore cette distinction. On poursuit ce nouveau problème plus subtil de la substance, à travers Saint Thomas, jusqu'à Descartes.

Bannissant les entités abstraites au moyen desquelles la scolastique avait prétendu expliquer, comme par autant de causes, les différents phénomènes, Descartes,

1. Leçons professées au Muséum, 1875, dans la *Revue scientifique* de 1876.

de cette existence multiple et diffuse qui forme les corps, sépara la pensée ; dans la pensée même, il distingua l'intelligence, toute passive, et la volonté, essentiellement active. L'infinité, trouvée dans la parfaite et absolue volonté, devint le caractère de l'âme et de Dieu. La matière restait du domaine empirique ; quant à la pensée, « ce simple et un », nous la connaissions clairement par la réflexion, qui est la plus simple des expériences.

Il sembla à Spinoza que, sous les deux grands faits généraux de l'étendue et de la pensée, Descartes avait laissé subsister quelque entité scolastique ; il ne reconnut, sous des attributs divers, qu'une seule et unique substance. Berkeley vint ensuite, qui entreprit de ruiner Spinoza et Locke ; il renversa l'hypothèse d'une substance qui serait placée hors de tout esprit comme un support, et existant en elle-même, qui serait « comme une réalité assise en face de l'esprit qui se connaît. » Il ôta donc la réalité à la matière pour la transporter à la substance immatérielle, aux « idées sensibles », lesquelles sont, disait-il, nos premières idées, que nous ne faisons pas à notre gré et que, par conséquent, il faut qu'un esprit supérieur, Dieu, fournisse au nôtre.

Frappé surtout de cette loi de continuité qui fait « qu'on passe toujours du plus petit au plus grand, dans des degrés comme dans des parties, » et « que tout se fait par des transitions insensibles, » Leibniz, d'un autre côté, assure qu'il y a une raison à cette loi ; et cette raison est pour lui qu'il y a dans toutes les choses finies un même fonds d'être, mais qui s'y trouve avec telles et telles limitations. L'absolu est cette existence tout active qui est l'esprit.

Bientôt, Malebranche n'admit plus que l'âme eût cette idée claire d'elle-même que voulait Descartes. Hume vint là-dessus, qui entreprit de faire disparaître, comme

un dernier préjugé, la notion sourde et obscure que Berkeley nous accordait des opérations de notre esprit. Hume ne voit partout, hors de nous et en nous, que des phénomènes ; ni substance, ni cause ; nos idées ne sont que nos sensations affaiblies. Conduite à ce point, et avant que d'être reprise plus tard sous forme de naturisme spinoziste par Gœthe, d'idéalisme panthéistique par Schelling, Fichte et Hegel, la doctrine de l'identité de l'esprit et de la matière semble épuisée.

Kant, qui prend une position intermédiaire et résout en simples formes ou « catégories » de l'esprit toutes les idées métaphysiques, semble, d'autre part, reconnaître dans « la liberté du vouloir » un principe tout spécial. L'école écossaise oppose au matérialiste Priestley, lequel ne veut pas, avec Newton, qu'on multiplie les causes sans nécessité, qu'il y a en nous des notions que la sensation n'explique pas. Notre volonté, insiste, après Destutt de Tracy, Maine de Biran, le grand inspirateur du spiritualisme contemporain, notre volonté est le type d'après lequel nous concevons hors de nous des causes ; nous les concevons comme des êtres qui sont des volontés ; être, agir, vouloir, c'est même chose. Et l'amour est source profonde du vouloir, avait entendu Pascal.

Ce n'était pourtant pas le tout que d'obtenir, pour les traiter comme des êtres, ces idées de l'infini, de la volonté et de l'amour ; on devait s'enquérir à la fin par quelle *méthode* on les avait obtenues. Avec les Écossais, avec Royer-Collard, régna la méthode dite psychologique, parce qu'elle reposait sur l'analyse immédiate des faits de conscience ; ils y ajoutaient l'emploi de l'induction, laquelle pouvait nous autoriser à affirmer, à l'occasion de la perception des phénomènes, l'existence des causes. Les phénomènes extérieurs furent pour Cousin des objets de perception ; les êtres et les idées,

des objets de conception. C'est de l'étude des faits internes que l'on s'élevait à l'âme, à Dieu. Toutes ces conceptions qui dépassent les phénomènes ne nous étaient connues du reste que par une sorte de révélation mystérieuse de la raison. Théodore Jouffroy craignit de glisser sur cette pente qui ramenait à la doctrine sensualiste suivant laquelle on n'a la connaissance immédiate que des simples phénomènes. L'esprit, dit-il, ne saisit pas seulement les créations de l'esprit, il se voit lui-même directement.

Une fois parvenus à ce point extrême, on était menacé de recommencer tout le cercle. Mais les sciences positives étaient dès lors trop avancées pour se laisser distraire de leurs voies. Déjà, au dix-septième siècle, Descartes et Leibniz, tout en séparant complétement la pensée des manifestations vitales, ne séparaient plus, en ce dernier domaine, la mécanique des corps bruts de celle des corps vivants. Après Galilée, après Vésale et Harvey, grandit rapidement cette classe tierce des investigateurs à laquelle, dit Claude Bernard, avaient appartenu pour quelque part tous les grands philosophes de l'antiquité et, parmi nos devanciers prochains, les Basile Valentin, les Paracelse, les van Helmont.

Aujourd'hui, toute la question est de savoir si on n'acceptera rien que de l'investigation scientifique. Le spiritualisme, menacé par là, y veut soustraire au moins les phénomènes psychiques; il veut que l'esprit forme une classe à part, qu'il soit obtenu comme substance, et par une méthode intuitive directe. Quels sont donc les instruments, quelles sont les limites de la méthode et, avec elle, de la connaissance ? L'éternelle dispute s'est ramassée en cette question définitive.

Tel est du moins, très-sommairement, l'aspect sous lequel m'apparaissait le passé philosophique, et je comprenais l'importance de la tentative récente de la phy-

siologie à remplir l'office de la psychologie ancienne. Ce n'est pas que M. Bain [1], l'éminent investigateur de l'esprit, confonde les deux recherches. Il distingue très-nettement, au contraire, des phénomènes physiologiques qui sont saisis par l'expérience sur autrui et des phénomènes psychologiques qui sont aperçus par l'introspection ou observation sur soi. Un observateur a devant lui des faits physiologiques d'expression, de langage, de mouvement, qui lui suggèrent l'existence de certains faits psychologiques, d'après des rapports déjà connus et fournis par l'observation sur soi. Toutefois, M. Bain poursuit une conception nouvelle des rapports de la psychologie et de la physiologie cérébro-spinale qui les rattache directement l'une à l'autre; les phénomènes psychologiques, déjà connus par la révélation permanente et directe de la conscience, constituent « un groupe d'un ordre plus élevé », distingué de cet ordre par un caractère spécifique; et la réunion des deux séries de propriétés compose le fait nouveau qu'il s'agit précisément de ramener à des lois d'union distinctes et spécifiques.

M. Charles Renouvier, qui s'est si bien fortifié dans la position prise par Kant, est un penseur trop élevé pour ne pas accepter les belles recherches de Bain. Mais sa propre théorie l'oblige à y poser certaines limites. En même temps, en effet, qu'il déclare que tout phénomène n'est ce qu'il est pour nous que dans la représentation que nous nous en faisons, et que nous ne pouvons nous représenter la nature que sous ces conditions de l'esprit qu'il appelle avec Kant les catégories (de la relation, du nombre, du temps, de l'étendue,... de cause, de fin et de personnalité), catégories qui don-

1. *Les Sens et l'Intelligence*, trad. Cazelles, 1874; *l'Esprit et le Corps* (Bibl. scient. internationale).

nent, selon lui, la forme à nos perceptions phénoménales; en même temps qu'il déclare que nos connaissances ne dépassent pas les phénomènes et que tout demeure relatif dans la représentation, il réclame pour l'esprit quelque manière d'existence indéfinie, pour la volonté quelque action créatrice, et c'est pourquoi il veut creuser plus profondément encore ces deux ordres de propriétés qui composent les phénomènes psychophysiologiques, et il refuse que l'exploration des centres nerveux puisse jamais permettre l'abord du problème de la conscience animale, si basse soit-elle.

Seulement, les limites que pose M. Renouvier sont de doctrine, tandis que M. Bain ne voit de limites que celles de l'exploration même. Il n'y a pas, selon celui-ci, action de l'esprit sur le corps ou action du corps sur l'esprit; il y a l'esprit et le corps réunis, déterminant un ensemble à la fois moral et physique. « La pensée épuise la substance nerveuse aussi infailliblement que la marche épuise les muscles. » De cette causalité double ou conjointe nous pouvons donner des preuves, de la causalité simple nous n'en avons aucune. L'organisme entier est, quoique à des degrés différents, en union intime avec les fonctions mentales, en sorte qu'il faut s'efforcer de réunir, tant sur les organes des sens et du mouvement avec lesquels le système nerveux est en communication, que sur le cerveau même, des connaissances qui nous permettent de « contraindre les cellules et les fibres à nous révéler le but et l'usage auquel elles sont destinées. » Enfin, les réserves de M. Renouvier impliquent une croyance qui laisse M. Bain très-hésitant. Ce dernier répond, avec l'école allemande, à l'argument spiritualiste fondé sur l'identité personnelle de l'esprit et le changement perpétuel du corps, par « cet argument éminemment juste » que le corps aussi a son identité, identité de type ou de forme, bien que ses molécules

puissent changer et être remplacées par d'autres. Il se range, selon ses propres expressions, à un matérialisme mitigé qui admet une différence entre l'esprit et la matière, mais auquel satisfait une substance unique avec deux ordres de propriétés, deux faces, l'une physique, l'autre spirituelle, une unité à deux faces.

M. Littré [1] fait sienne, avec Bain, cette doctrine de Berkeley, que nous ne connaissons que la phénoménalité qui est relative à notre impression : la lumière, par exemple, est quelque chose de purement relatif à notre œil, à notre nerf optique ; l'œil, le nerf optique supprimés, nous ne savons plus ce qu'il y a. Il ne voit, très-décidément, dans la description des phénomènes psychiques que « l'étude d'une fonction et de ses effets » ; sans s'interdire, loin de là, la théorie des idées et des sentiments en ce qu'elle a de plus élevé, mais enfin sans remonter à l'origine de la fonction. L'expérience, en sa constitution psychique, est une série d'impressions se répétant identiquement dans un ordre déterminé et provoquant une notion permanente qui acquiert le caractère de certitude, justement parce qu'elle est le produit d'identités irrécusables. Ainsi la notion de l'objet provient de l'impression qu'on nomme résistance, et celle du sujet naît de l'impression qu'on nomme plaisir ou douleur, ou, en général, sensibilité interne. Donc, c'est l'impression qui est première ; la notion du moi est seconde, elle dépend de quelque chose qui la prime et qui lui communique un caractère inévitable de relativité ; et par là, la certitude est secondaire, dérivée, induite et ne porte que sur la phénoménalité. Donc encore nous concevons la matière comme un phénomène, jamais comme une substance, et nous ne sommes pas même autorisés à dire avec

1. *La science au point de vue philosophique.* X.

Moleschott que la matière n'a point eu d'origine et qu'elle n'aura point de fin.

Toutefois, Littré ne pense pas, à l'encontre de l'école anglaise, qu'une nouvelle psychologie soit apte à servir de fondement à la philosophie, plus que l'ancienne. La raison en est que les seules données fondamentales qu'on puisse fournir comme afférentes à la psychologie sont celles qui concernent la théorie de la connaissance, ou formes logiques ; mais de ces formes aucune voie ne conduit à la philosophie ou science des principes généraux, et elles restent vides si on ne les remplit. L'esprit est un instrument ; à ce titre, il importe grandement de connaître la mesure de son exactitude, la nature et la portée de ses erreurs : « c'est l'analyse psychique qui remplit cet office de vérification. »

En cet état de la question, il me paraissait que la dispute des deux substances était finie. Non-seulement une seule substance, « une unité à deux faces » suffisait aux derniers et plus savants explorateurs, mais cette notion obscure de substance devait même être écartée pour ne laisser voir que les phénomènes. « On exige, écrit Renouvier [1], la réalité d'un *support* pour les attributs et les modes des choses. Un tel support n'est que la figure et le symbole de tout ce qu'une fonction et une loi ont de constant dans la suite et l'ensemble des phénomènes qu'elles enveloppent. »

La doctrine kantienne regarde d'ailleurs l'espace et le temps comme des formes de la pensée, et non comme des produits de l'expérience. M. Bain, au contraire, ne reconnaît d'irréductibles que notre pouvoir intellectuel de discerner les différences, de comparer les ressemblances et de retenir les impressions, ces trois facultés primitives qu'il nomme *différence*, *concordance*, *rétenti-*

1. *La critique philosophique*, n° du 24 fév. 1876.

vité. Elles lui suffisent à expliquer la genèse de nos notions de temps et d'espace. Il fait sortir notre notion de l'*étendue* d'une association de divers effets sensitifs et moteurs. Je ne pouvais refuser à ses explications d'être très-intéressantes, et elles rendaient les à priori logiques superflus. Notre faculté de généralisation pouvait tirer des expériences particulières tout ce que signifie, par exemple, le temps en général, ou abstrait. Une forme de pensée qui préexiste dans l'esprit n'ajoutait rien à ces expériences particulières et il n'était pas indispensable d'admettre que quelque partie de la connaissance dérive d'une obscure source intuitive. Il demeurait que l'esprit est un instrument qui a ses défauts e tl'intelligence une fonction qui a ses limites.

Est-ce qu'il fallait pourtant renoncer à trouver quelque causalité simple dans les profondeurs de la conscience ? Peut-être que l'esprit, qui est soumis aux conditions de la perception dans le domaine phénoménal, était capable de quelque affirmation spontanée et suffisante? Notre volonté n'était-elle point un principe spécial et créateur? Est-ce que nos séries psychologiques sont avec nos séries physiologiques dans une corrélation absolument soumise à la loi d'équivalence, et si celles-ci représentent celles-là en quantité, est-ce qu'elles les représentent en « qualité » ? A ce moment, je ne connaissais pas tous les ouvrages que j'ai mentionnés ou je n'avais pu encore les lire directement. Les questions que je formule ici s'élevaient en mon esprit en des termes vagues qui faisaient le doute plus redoutable ; les courants me prenaient et me laissaient ; je pensais me sauver de ces nuages par quelque trouée subite, lorsqu'un étrange livre de métaphysique me rejeta en plein rêve.

L'auteur de ce livre [1] courait d'un trait vers l'être,

1. *Essai d'un Ultimum Organum, ou Constitution scientifique*

écartant de droite et de gauche les timides, spiritualistes ou idéalistes, qui ne s'élèvent à l'absolu que par de fragiles inductions. Qu'est-ce, d'ailleurs, que l'induction? Ce qu'on a appelé de ce nom, dit M. de Strada, est une faculté sans cause, sans objet; « c'est simplement une action de l'intuition fournissant les *qualités nécessaires* à propos de la réalisation des perceptions et amenant par là à conclure la loi des faits observés. »

Cependant, quelles sont ces « qualités nécessaires » aperçues intuitivement dans les faits, et qui nous donnent « l'être » ? Elles sont la « détermination », « l'identité », et « l'essence » qui contient les deux autres. Car l'essence de l'être est ce sans quoi il ne saurait être. Or, sans la détermination, il serait l'indéterminé, l'inexistant, et sans l'identité il serait d'une fugitivité insaisissable qui l'anéantirait. Il ne faut pas répéter, après tous les spiritualistes, que l'idée se détermine par la définition du penser dans la notion. M. de Strada, là-dessus, tresse un argument inextricable qui revient à dire que si l'objet de la connaissance se détermine par la connaissance, cet objet, cet absolu conçu est aussitôt marqué de relativité. Il faut dire que la détermination est par l'être, qu'elle est « la force d'expansion de l'être. » Que si l'on peut concevoir une force d'expansion impossible à tarir, on comprendra une détermination également sans borne et intarissable, en sorte que l'être, loin qu'il soit l'indéterminé, est au contraire « le déterminé absolu. »

Je m'aheurtais peut-être à un terrible jeu de mots vainement imaginé pour nous faire sortir des conditions de l'esprit. Mais M. de Strada est si ardent et convaincu, et sa langue est si forte, qu'il m'obligeait à le suivre jusque à cette question, s'il se peut, plus ardue, celle des fa-

de la méthode, publié sous le pseudonyme de J. de Strada (Delarue), 1865.

meuses antinomies. Il les rencontre dans la définition de l'essence. Il ne veut pas définir l'essence par l'idée ou par Dieu : vague sublime ou « généralité qui ne satisfait que la foi » ; ni par les « contradictoires » de Hegel. Les contradictoires, dit-il, ne sont pas principes premiers. Il ramène toutes les antinomies à deux, une de pure logique, affirmation — négation, l'autre vivante et qui nous donne « la première réalisation de la loi antinomique », être — non être. Il n'a guère de peine à montrer que l'affirmation vaut seule et que nier, sans plus, c'est ne rien dire. Toutefois, de la présence de ces deux termes, naît un troisième état, cet état de contradiction que Kant et Hegel ont eu si grand tort d'accepter pour primordial. Hegel a montré là « une véritable timidité métaphysique. » Ses antinomies même sont fausses, telles que *infini-fini*. Il n'est d'antinomies bien faites que celles où le second terme nie absolument ce qui est affirmé dans le premier. Et M. de Strada essaye une genèse du fini qui sortirait de l'état contradictoire de l'infini avec sa négation. Les contingents seraient des processus d'une affirmation dans sa négation, des « devenir » ; la certitude scientifique serait contingent du vrai, le multiple, de l'un, l'art, du beau, la vie et la mort, de l'être.

Suart Mill [1] a donné le coup d'épingle dans ce ballon énorme. La négation, dit-il, n'affirme que la fausseté de l'affirmation ; elle n'a pas d'autre sens. Le *principium contradictionis*, extrait de l'ambitieuse phraséologie qui lui donne l'air d'une antithèse fondamentale embrassant la nature entière, devrait être énoncé dans cette forme plus simple, qu'une proposition ne peut pas être en même temps vraie et fausse. L'expérience nous apprend qu'il y a des faits, lumière et obscurité, bruit et

1. *Logique*, tom. I, p. 315, trad. Louis Peisse.

silence, avant et après,... qui sont distincts, contrastes en tout point l'un de l'autre, et dont l'un est toujours absent quand l'autre est toujours présent. Le principe de contradiction est une simple généralisation de tous ces cas.

Ceci vaut contre l'antinomie de M. de Strada aussi bien que contre celle de Hegel. En vain il s'efforce de nous faire toucher le mystérieux passage de l'absolu aux contingents, de la détermination pure aux « formes » dans le rapport de l'espace, de l'identité aux « vies » [1] dans le rapport du temps et de l'essence aux « substances » dans le rapport de la personnalité. De ce point, il porte pourtant de rudes coups aux spiritualistes. Il leur reproche à tous, à Platon et à l'école d'Alexandrie, à S. Augustin, à Bossuet et à Malebranche, aux écoles éclectique et néo-catholique modernes, d'avoir accepté que l'esprit voit l'idée dans l'infini. Dès lors, comme l'esprit ne connaît que scientifiquement, c'est-à-dire par des notions séparées, il s'ensuit que la notion, et avec elle la limite, se trouvent transportées à l'absolu et que l'absolu n'est plus que « le composé de l'ensemble possible des notions. » Il est le multiple aussi bien que l'un, la différence aussi bien que l'identité, et le spiritualisme, qui se reposait bercé dans cette théorie, n'a pas à reprocher au panthéisme, qui lui fut « un si terrible réveil. » L'un n'engage l'absolu que par l'incorporation de la notion, l'autre par l'incorporation de la matière. « Où la notion passe, la matière passe. »

Il faut dire que l'esprit voit le contingent et l'absolu simultanément dans les qualités nécessaires. Voir le con-

1. Oken (Traité de philosophie naturelle, 1809-11) avait, considérant la marche génétique de l'ensemble de la nature, imaginé ainsi les choses sous des antithèses de être et non-être, position et négation, antithèses qui lui fournissaient la théorie de la polarité et l'explication des processus vivants.

tingent, c'est voir les qualités dans des réalisations soumises au temps et à la durée ; voir l'absolu, c'est encore les voir en tant que se continuant absolument. Je dis, déclare M. de Strada, que si l'on refuse cette théorie, « il est impossible d'expliquer comment l'esprit peut voir l'absolu, tout en n'étant pas l'absolu. »

Cette critique frappait d'aplomb et je n'y pouvais échapper que dans la doctrine qui se résigne à ne voir que les qualités, soit les faits, « qui sont la divisibilité de l'être dans ses qualités », soit, au terme le plus juste, les propriétés. L'affirmation pure, sur laquelle M. de Strada bâtit toute sa théorie, me semblait un leurre. Affirmer, sans plus, c'est aussi ne rien dire. Le zéro, le non être ne signifient que nos états notionnels en présence des transformations de formes, mouvements et quantités que présente la matière. L'expérience ne rencontre que des déterminés qui sont contigus, c'est-à-dire des corps ou groupes emboîtés de propriétés. Le saut était périlleux de la qualité à la qualité nécessaire.

Je poursuivais toujours, parce que la critique est instructive. Pour M. de Strada, affirmation et négation, avec leur loi, donnent la métaphysique, de même que 1 et 0, avec leur loi de combinaison, donnent le calcul. La métaphysique, dit-il, est une science de raisonnement : qu'on donne des « éléments certains » à son instrument, le syllogisme, et il devient nécessairement « engendreur de vérité comme le calcul même. » Mais le syllogisme fera-t-il lui-même ses éléments certains ? L'esprit, poursuit-il, n'a qu'un moyen de connaître, le raisonnement en trois personnes ; la méthode est une, l'instrument est triple : le syllogisme, le calcul et l'expérience saisissent le fait en sa triple modalité, idéale, numérique et matérielle. Le fait est par eux trituré, remâché : « l'esprit est un ruminant, il refait la digestion de l'être jusqu'à perfection. »

Le syllogisme, quoi qu'en pense l'auteur de l'*Organum*, est-il autre chose qu'une simple énonciation, qu'un instrument de logique formel et extérieur? Je me rappelais que le savant M. Duhamel a dit [1] que le syllogisme consiste en ceci : quand on a pu affirmer une chose d'un individu, on a le droit de la répéter. Stuart Mill, moins méprisant, fait dans le procédé syllogistique la part de l'inférence et la part de l'enregistrement. « Lorsque nous concluons de la mort de Jean, de Thomas et de tous les individus dont nous avons entendu parler, que le duc de Wellington est mortel comme les autres, nous pouvons sans doute, comme station intermédiaire, passer par cette généralité que tous les hommes sont mortels. Mais ce n'est pas dans cette dernière moitié du chemin qui va de tous les hommes au duc de Wellington que réside l'inférence. L'inférence est faite quand nous avons affirmé que tous les hommes sont mortels. Ce qui reste à faire après est un simple déchiffrage de nos notes. » Toute inférence, pour ainsi dire, est du particulier au particulier. L'enfant qui se garde d'approcher son doigt du feu, s'étant brûlé une fois, ne généralise point. « L'enfant brûlé craint le feu, mais le chien brûlé le craint aussi. » Les propositions générales, — et la prémisse majeure d'un syllogisme est de ce genre, — sont de simples registres des inférences déjà effectuées et de courtes formules pour en faire d'autres.

Dès lors, si l'antécédent logique réel du syllogisme est constitué par les faits particuliers desquels la proposition générale a été formée par induction, et si les règles du syllogisme ne sont que des précautions utiles pour lire l'annotation de ces faits correctement, il ne reste en définitive à M. de Strada que l'induction ordi-

1. *De la méthode dans les sciences de raisonnement.*

naire pour fournir au syllogisme ses éléments, que l'expérience et le calcul pour les certifier. A la vérité, notre procédé inductif s'appuie sur l'axiome général que le cours de la nature est uniforme. Mais cette vaste généralisation est elle-même un exemple d'induction et, observe justement Stuart Mill, d'une induction qui n'est pas des plus faciles et des plus évidentes. Elle est tout ce qu'implique le terme de « nécessaire, » que M. de Strada joint au terme de « qualité ».

En résumé, c'était à présent l'intuition de M. de Strada qui était sans cause, sans objet. L'induction, telle que les Chevreul, les Cl. Bernard, les Duhamel et les Mill l'ont expliquée ou pratiquée, demeurait le procédé analytique de découverte par excellence; conjecture par déduction, mais qui se résout dans l'expérience. Le syllogisme n'est qu'agent de déduction et de démonstration. Comment accepter que, dans le groupe que notre auteur appelle des sciences notionnelles, il y ait des syllogismes antérieurs au syllogisme déterminant ? « Toute la difficulté de la métaphysique est là. » Certes, pensais-je.

Ce long livre, à travers lequel j'ai couru vite, contient une grande vérité, c'est qu'il n'y a de criterium que *le fait* : je traduis, le fait interrogé scientifiquement. M. de Strada a beau jeu, chemin faisant, contre l'évidence critère de Descartes : je vois parce que j'ai la vertu de voir ! Il essaye, avec des vues souvent originales, une génération de l'histoire par la méthode ; il nous montre les âges théocratiques rivés à la lettre, la Grèce qui procède de l'observation, Rome qui place la force dans l'État, le monde chrétien qui vit de la foi, la pratique Angleterre qui a l'expérience, l'Allemagne rêveuse qui a l'intuition, et la France l'évidence vite satisfaite. Et ce ne sont ni les religions, ni les philosophies, ni les climats, ni les races, ni les organisations

sociales qui sont la cause première du développ ment humain, mais *la méthode*. Ceci n'équivaut-il pas dire que « l'idée mène le monde ? » — l'idée, c'est-à-dire la conception mentale qui est à chaque moment le tout des méthodes et des systèmes et dont sont facteurs, à quelque degré, le climat, la race et le milieu géographique ?

Je fermai ce livre, très-découragé de la métaphysique, mais toujours anxieux sur l'induction transcendante qui semble légitime à des philosophes même qui se déclarent ennemis de toute métaphysique. Peut-être que (c'est une locution latine), pour me tirer d'un mauvais pas, je m'étais jeté dans les épines. Je retournai aux poètes.

CHAPITRE VI

NOS POÈTES.

Il n'est pas rare, dans une dispute où l'on produit d'excellentes raisons, que l'adversaire semble accorder tout, puis, par un brusque retour, refuse tout. Ce retour est toujours un coup du sentiment.

Ce que j'appelle ici *sentiment* est l'habitude intellectuelle qui résiste en l'esprit de chacun de nous à la formation de jugements nouveaux et qui tend à y faire prévaloir les anciennes associations d'idées. Quelles modifications du sentiment peuvent être observées chez nos poètes? Quelle attitude ont-ils prise dans le mouvement d'idées de ce grand siècle? Quelle action, par conséquent, ont-ils exercée sur nous-mêmes? Je ne parle que des poètes, parce que leur belle langue va plus droit au cœur des jeunes générations. Quelque influence que la littérature romanesque ait exercée d'ailleurs, il me semble que la note philosophique de notre roman se retrouve, toute vive et intense, dans notre poésie.

Sur le seuil, nous rencontrons Béranger. Le Béranger poète appartient plutôt, on l'a dit, à l'ancienne école ; lorsque se livra la grande bataille romantique, il souhaita bonne chance aux nouveaux venus et se rangea modestement. Toutefois, en ses quelques couplets si émus, d'un style souvent si simple et large, qui furent entendus de tous et consolèrent un moment la France, le chansonnier (ses couplets étaient alors des strophes) était certainement moderne par l'émotion, sinon romantique par la facture, et, en quelques-unes de ses chansons, sa langue a eu tout ce qu'il fallait de ciselure pour être reconnue de bon aloi par les stylistes les plus aveuglés de forme.

Quoi qu'on pense d'ailleurs du poète, et si léger que reste son bagage, une fois trié (mais ce bagage n'est qu'à lui), le Béranger rêveur est une figure de transition très-intéressante. Il fut d'abord le malin chansonnier parisien du *Dieu des bonnes gens*, qui, du dernier siècle, affectait le déisme commode :

Il est un Dieu, devant lui je m'incline,
Pauvre et content, sans lui demander rien ;
De l'univers observant la machine,
J'y vois du mal et n'aime que le bien.
Mais le plaisir à ma philosophie
Révèle assez des cieux intelligents.
Le verre en main, gaîment je me confie
Au dieu des bonnes gens.

Dans ma retraite, où l'on voit l'indigence,
Sans m'éveiller, assise à mon chevet,
Grâce aux amours, bercé par l'espérance,
D'un lit plus doux je rêve le duvet.
Aux dieux des cours qu'un autre sacrifie !
Moi, qui ne crois qu'à des dieux indulgents,
Le verre en main, gaîment je me confie
Au dieu des bonnes gens.

. . . . . .
Quelle menace un prêtre fait entendre !
Nous touchons tous à nos derniers instants.

L'éternité va se faire comprendre :
Tout va finir, l'univers et le temps.
Oh ! chérubins à la face bouffie,
Réveillez donc les morts peu diligents !
Le verre en main, gaîment je me confie
Au dieu des bonnes gens.

Mais le chansonnier n'était pas si alerte et irrévérencieux que sembla la chanson ; il n'était pas si « gros Roger Bontemps » et ne sautait pas si leste par-dessus les douloureuses questions de la vie. Assez timide, fort avisé, sa pointe de maligne satire ne piquait que les comédiens de religion. Ses beaux couplets sur le suicide d'Escousse et de Lebras font suite naturelle, à quelques années d'intervalle, à ceux du dieu des bonnes gens :

. . . . . .
Pauvres enfants ! de fantômes funèbres
Quelque nourrice a peuplé vos esprits.
Mais un Dieu brille à travers nos ténèbres ;
Sa voix de père a dû calmer vos cris.
Ah ! disaient-ils, suivons ce trait de flamme ;
N'attendons pas, Dieu, que ton nom puissant,
Qu'on jette en l'air comme un nom de passant,
Soit lettre à lettre effacé de notre âme.
Et, vers le ciel se frayant un chemin,
Ils sont partis en se donnant la main.

Dieu créateur, pardonne à leur démence ;
Ils s'étaient faits les échos de leurs sons,
Ne sachant pas qu'en une chaîne immense,
Non pour nous seuls, mais pour tous nous naissons.
L'humanité manque de saints apôtres
Qui leur aient dit : Enfants, suivez sa loi.
Aimer, aimer, c'est être utile à soi ;
Se faire aimer, c'est être utile aux autres.
Et, vers le ciel se frayant un chemin,
Ils sont partis en se donnant la main.

Où menait « l'esprit fort » au dix-huitième siècle ? L'esprit fort menait à l'abbé de Voisenon, ce diable d'esprit dont M. Arsène Houssaye nous a rappelé quelques traits si fins, ce charmant impie qui, à son lit de

mort, poussait doucement vers le prêtre qui le venait confesser son bréviaire et son crucifix, disant : « Prenez, monsieur, je vous rends lettres et portrait. » Ou bien l'esprit fort menait à Voltaire, Voltaire vieillard, que Franklin pria de bénir son petit-fils, et qui prononça ces simples paroles, imposant ses mains sur la tête du jeune homme : Dieu et liberté.

Montesquieu écrivait les *Lettres persanes*, Voltaire l'*Ingénu*, le *frère Pédiculoso*, et autre chose ; mais Diderot bâtissait l'*Encyclopédie* et commençait la religion de la science, mais Voltaire, en plein sarcasme, demeurait respectueux devant tous les hauts problèmes. Pour être cet élégant sceptique, cet irréligieux de bonne humeur excessive qu'était Voisenon, il fallait ne pas prendre garde aux destinées sociales, n'être que l'impie du passé, être abbé de cour.

De notre temps, ce n'est plus par la croyance, c'est par la certitude scientifique que tendent à se grouper plus étroitement les volontés et les espérances des hommes. Les dogmes antiques finissant, c'est la science qui est devenue religieuse ; notre siècle, très-grave par cela, n'a point les cynismes de jadis et il respecte toutes les vérités, celles de l'histoire et celles de la nature. Le déisme haut et clair de Voltaire, qui laissait l'esprit indépendant et ferme, passe chaque jour à la science pure. Le déisme mystique qui fit les théophilanthropes, puis les Saint-Simoniens, passe à l'ennemi, passe au dogme. Le déisme qui voudrait demeurer « rationnel » n'y réussit guères et s'échoue d'ordinaire à un vague naturisme métaphysique. Le seul parti qui ne trouve plus de place, ceci est digne de remarque, est celui qu'on aurait pu nommer le « déisme irréligieux » et qui a fourni toutes les nuances du vieux scepticisme.

Le Béranger des *Dernières chansons*, et avec lui maint poète contemporain, s'explique ainsi. Il s'en faut qu'il

confine à Voisenon; mais il est *revenu de tout* et, comme dit M. Émile Montégut [1], raillant à tort, il se prépare au grand voyage, « faisant ses dévotions au dieu des bonnes gens, » et son opinion philosophique prend avec l'âge un accent religieux quasi-mystique.

Déjà dans sa chanson des *Fous*, qui est si bien dite, il honore noblement Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Enfantin et il les regrette pour l'illusion plutôt que pour la vérité.

> Messieurs, lorsqu'en vain notre sphère
> Du bonheur cherche le chemin,
> Honneur au fou qui ferait faire
> Un rêve heureux au genre humain !

Et bientôt :

> Au sentiment accordez une place,

dit-il, et il trouve que

> Le doute est froid, quelque part qu'on s'y loge.

Il entend donc que l'on veut se loger dans le doute, ou chasser le sentiment, qui est ici rêve et amour, ou que le rêve supplée jamais la raison. C'est-à-dire que l'esprit nouveau lui échappe et que, ne pouvant passer à la foi, ni être l'irréligieux de vieille souche qui n'a plus place, il s'attriste et regrette la bonne poésie d'autrefois qui lui embellit beaucoup les vieux préjugés.

> Je sens s'anéantir mon être.
> O regrets de l'antique foi !
> J'ai peur et voudrais bien qu'un prêtre
> Par charité priât sur moi.

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er déc. 1857 et 1er janvier 1858.

Morts embaumés dans votre bière,
A vous clergé, croix et bannière !
Pauvre corps sans linceul,
Va-t-en seul !

Il fait dire cela à un vieillard désabusé, dont la vue se trouble et la voix tremble. Ainsi son bon sens a une chimère, comme son égalité a une idole ; mais la chimère était douce et l'idole était funeste. Béranger, si l'on veut pousser l'analyse, apparaît donc parfaitement déterminé par son époque. Mille fils invisibles lient, en effet, la pensée individuelle à la pensée commune, et ce que nous sommes, nous le sommes d'abord par l'action de notre temps.

Tandis que la chanson perçait, d'une flèche rapide, les rois bourbons, les hommes noirs et l'enfer, apparurent, un peu traînantes et largement sonores, les *Méditations* de cet inconnu, Lamartine. Dès les premiers vers, le spiritualisme libéral de ce temps (on était en 1820) reconnut ce poète sien. Étranges surprises ! Ce poète, qui gardait au cœur le royalisme de son père et les illusions de la noblesse de province, qui fréquentait à Paris les salons de M. de Bonald et se faisait présenter en Savoie dans la famille de Joseph de Maistre, qui entrait aux emplois diplomatiques sous les auspices de M. de Narbonne et qui n'avait même pas (le mot est de M. Charles de Mazade [1]) une invincible répugnance pour M. de Polignac, qui enfin, selon sa propre expression, garda toujours à la monarchie de juillet « les rancunes décentes d'un royaliste tombé, » ce libéral, qui ne le semblait guères, devait se jeter plus tard, visière levée, dans la mêlée confuse de 1848, devenir le tribun de cette révolution que Béranger, lui, le petit-fils du pauvre vieux tailleur, regarda passer avec circonspection et défiance.

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er août, 15 oct. et 1er nov. 1870.

Lamartine ne se contredisait pas pour cela ; il était avant tout une imagination (je ne veux pas dire dénué de sens pratique), et les éléments contraires se conciliaient en un idéal clair et décevant qui lui était tout personnel. Poète, il demeura indépendant de la révolution romantique [1], comme au-dessus, gloire spontanée qui n'est pas soumise à la dispute. Tribun, il se jugeait supérieur aux partis, prédestiné à contenir et fasciner un jour les foules par ses hymnes et ses harangues, et propre aux situations les plus diverses où le pousserait l'instabilité du flot populaire : rêve glorieux, dont il a eu le courage et l'éloquence, mais que son génie ne pouvait imposer à la destinée.

Spiritualiste, quel est Lamartine ? Il conserve la piété ardente, parfois hardie de sa mère (elle lisait l'*Émile*) et aussi la religion facile de son oncle, jadis abbé de cour. Ni catholique rigoureux, ni spiritualiste émancipé, il a pu sans danger admirer ce noir sarcasme, qui était lord Byron, et regarder dans cet abîme, qui était Lamennais. Son imagination a revêtu et coloré brillamment le thème vulgaire de la foi ; cette foi, intégrée par l'éducation première à sa personnalité, en a été comme cuirassée, et le trait du doute n'a pas touché au défaut de la cuirasse. Sa poésie n'a été par là qu'un beau cantique.

L'admirable pièce, *l'Homme*, qu'il adressait à Byron, nous donne le premier et complet Lamartine. C'est sous une image, ombre et lumière, que se présente à son esprit la terrible contradiction qui a troublé si profondément la raison humaine.

> Ni si haut, ni si bas ! simple enfant de la terre,
> Mon sort est un problème, et ma fin un mystère.

1. M. Legouvé rapporte (en une conférence sur Lamartine) qu'il disait un jour à ce grand poète : — Vous avez autant de génie que les plus grands. — C'est possible, répondit Lamartine, mais je n'ai pas autant de talent.

Je ressemble, seigneur, au globe de la nuit,
Qui, dans la route obscure où ton doigt le conduit,
Réfléchit d'un côté les clartés éternelles,
Et de l'autre est plongé dans les ombres mortelles.
L'homme est le point fatal où les deux infinis
Par la toute-puissance ont été réunis [1].

. . . . . .

Mais que sert de lutter contre la destinée ?
Que peut contre le sort la raison mutinée ?
Elle n'a, comme l'œil, qu'un étroit horizon.
Ne porte pas plus loin tes yeux ni ta raison :
Hors de là tout nous fuit, tout s'éteint, tout s'efface.
Dans ce cercle borné Dieu t'a marqué ta place.
Comment ? pourquoi ? qui sait ?...

. . . . . .

Notre crime est d'être homme et de vouloir connaître ;
Ignorer et servir c'est la loi de notre être.

. . . . . .

Malheur à qui du fond de l'exil de la vie
Entendit ces concerts d'un monde qu'il envie !
Du nectar idéal sitôt qu'elle a goûté,
La nature répugne à la réalité ;
Dans le sein du possible en songe elle s'élance ;
Le réel est étroit, le possible est immense ;
L'homme avec ses désirs s'y bâtit un séjour
Où l'on puise à jamais la science et l'amour ;
Où, dans des océans de beauté, de lumière,
L'homme, altéré toujours, toujours se désaltère,
Et de songes si beaux enivrant son sommeil,
Ne se reconnaît plus au moment du réveil.

Hélas ! tel fut mon sort, dit le poète. Il a vu partout un dieu sans jamais le comprendre ; il a cherché en vain l'éternel secret jusque sur les lèvres des mourants ; il a vu partout le mal où le mieux pouvait être, et il a blasphémé, et sa voix s'est brisée contre le ciel d'airain ; mais une clarté d'en haut est descendue dans son âme, il s'est repenti, il a cédé au souffle mystérieux qui l'inspirait et il a crié :

Gloire au maître suprême !
Il fit l'eau pour couler, l'aquilon pour courir,
Les soleils pour brûler et l'homme pour souffrir !

1. Plac'd on this isthmus of a middle state... (Pope.)

La phrase est limpide. La vague houleuse n'est pas troublée; le plongeur n'est pas descendu sans la cloche, et la perle qu'il rapporte, il ne l'a pas disputée à l'abîme. L'orage s'est passé dans la région sereine de l'enthousiasme et le pourquoi finit en un hosanna. Le dégoût chrétien de la vie, ce n'est pas le haillon de Lazare qui le donne, c'est le souvenir de l'Éden perdu. Et la mort? elle n'anéantit pas, elle délivre. L'âme du poète est immortelle, parce qu'il faut qu'il espère; il espère, parce qu'il aime. Que sa faible raison contredise ou se taise, l'instinct répond. Sa religion, si elle est le « dieu sensible au cœur » de Pascal, est plus encore le dieu sensible à l'imagination. Le poète évoque les épouvantements du dernier jour, il fait se heurter les astres dans les cieux bouleversés, gémir et se briser la terre, mais il vogue sur un lac bleu, les yeux de son Elvire dans les siens, pareils à deux étoiles. Ce beau génie était tout sans effort.

L'inspiration de Lamartine était pure, et sa note juste. Sa poésie marquait une halte, un repos dans le spiritualisme libéral catholique; mais son spiritualisme était trop désintéressé du dogme pour les uns, trop aisément satisfait pour les autres, et cette halte ne pouvait durer qu'une heure dans la vie rapide de ce siècle.

Il devait se rencontrer un poète inquiet qui criât alors la note douloureuse : semblable à un nageur faible qui s'est abandonné négligemment au cours du fleuve et, tout à coup, sent qu'il se noie. Hugo était trop bon lutteur, trop plein de volonté et d'orgueil pour être ce poète. Il se déclarait dans le drame, dans l'action; il était chef d'école, tout occupé de rhythme et de couleur; l'énigme du sphynx n'arrivait encore à son oreille que portée par le bruit vague des multitudes, et la marque religieuse qu'il mettait à sa pensée était voulue.

Rêver, c'est le bonheur ; attendre, c'est la vie.
. . . . . .
C'est assez d'accomplir le voyage éternel.
Tout chemine ici-bas vers un but de mystère.
Où va l'esprit de l'homme ? où va l'homme sur terre ?
Seigneur ! Seigneur ! où va la terre dans le ciel ?
. . . . . .
Mer, qui peut dans ton lit descendre et regarder ?
Où donc est la science, où donc est l'origine ?
Cherchez au fond des mers cette perle divine,
Et, l'océan connu, l'âme reste à sonder !
. . . . . .
Que faire et que penser ? — Nier, douter, ou croire ?
Carrefour ténébreux ! triple route ! nuit noire !
Le plus sage s'assied sous l'arbre du chemin,
Disant tout bas : « J'irai, Seigneur, où tu m'envoies. »
Il espère ; et, de loin, dans les trois sombres voies,
Il écoute, pensif, marcher le genre humain.

Ce n'est pas la spontanéité lyrique de l'enthousiasme, et ce n'est pas le trouble profond, poignant du *peut-être*.

Il était réservé au génie fébrile d'Alfred de Musset d'en sentir, à une heure de lassitude mortelle, tout le désespoir. Étrange tempérament que celui de ce poète ! Lui qui avait le secret de notre langue, la qualité sobre et la pointe d'esprit français de Régnier, il s'est complu trop souvent dans le précieux ; maître ès-formes, ès-rimes, quand il le voulait (on peut en croire là-dessus Théodore de Banville), il a eu des négligences et des incorrections de parti-pris ; lui qui savait dire si délicatement les choses pudiques, il a affecté cette « impertinence blasée » qui fait à quelques-unes de ses œuvres une atmosphère malsaine ; nature exquise et charmante, droite et fière, il s'est ravalé, dit-on, aux plaisirs faciles ; il s'est oublié dans une longue jeunesse et, à peine sorti de sa blonde adolescence, tuant déjà sa fibre forte, il a écrit ces pages pleines de sanglots, la *Lettre à Lamartine*, et cette navrante prière, l'*Espoir en Dieu*, qui est un cri tout humain.

Que voulait-il donc, hélas ? Il voulait garder sa jeunesse, ses illusions, prendre un peu de joie à la pipée, comme il prenait ses vers, vivre, aimer, s'accoutumer aux hommes et regarder le ciel sans s'en inquiéter.

Je ne puis, malgré moi l'infini me tourmente.

Est-ce le long effort de sa pensée qui l'a porté au seuil de l'inconnu ? n'est-ce point que, lassé des faux plaisirs, il s'efforce vainement de se faire une quiétude où la raison se taise ? Que faire donc ? jouir et dormir, si les dieux dorment ; espérer, si les dieux veillent sans cesse. Ces deux voies lui semblent difficiles et il voudrait suivre, à l'écart, un plus doux sentier. Une voix secrète lui dit qu'il n'en existe pas.

En présence du ciel, il faut croire ou nier.

Les âmes tourmentées se jettent tour à tour dans l'un et l'autre excès, et les indifférents, pense-t-il, ne sont que des athées : un seul jour de doute les tuerait.

Il essayera donc de croire. Mais, à ce chantre de *Rolla*, qui avait peint si fraîchement le beau temps primitif, la virginité des croyances et des monuments, les crucifix ouvrant leurs bras sans tache et Lazare levant la pierre du tombeau, voici que la foi semble effroyable : l'œuvre des sept jours n'est que tentation, la mort est le but et la peur est le moyen. Est-ce qu'on lui ouvrira les cieux ? est-ce qu'on lui rendra la vie, si on l'a trompé ?

Il s'assouvira donc de jouissances ; mais il y trouve au fond un tel dégoût qu'il se sent mourir.

Aux jours même où parfois la pensée est impie,
Où l'on voudrait nier pour cesser de douter,

Quand je posséderais tout ce qu'en cette vie
Dans ses vastes désirs l'homme peut convoiter ;
Donnez-moi le pouvoir, la santé, la richesse,
L'amour même, l'amour, le seul bien d'ici-bas !
Que la blonde Astarté, qu'idolâtrait la Grèce,
De ses îles d'azur sorte en m'ouvrant les bras ;
Quand je pourrais saisir dans le sein de la terre
Les secrets éléments de sa fécondité,
Transformer à mon gré la vivace matière
Et créer pour moi seul une unique beauté ;
Quand Horace, Lucrèce et le vieil Épicure,
Assis à mes côtés, m'appelleraient heureux,
Et quand ces grands amants de l'antique nature
Me chanteraient la joie et le mépris des dieux ;
Je leur dirais à tous : « Quoi que nous puissions faire,
Je souffre, il est trop tard ; le monde s'est fait vieux,
Une immense espérance a traversé la terre ;
Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux ! »
Que me reste-t-il donc ?...

Il te reste d'être homme, ô poëte !

Je suis seulement homme et neveux pas moins être,
Ni tenter davantage...

Oui, mais sois tout l'homme. Ces savants, ces philosophes, ce Platon qui rêve, cet Aristote qui pense, ce Montaigne qui s'examine, ce Pascal qui s'effraye de ses propres visions, ce Voltaire qui détruit, ce Kant qui sort des brouillards, ne se sont-ils donc livrés qu'à de vains travaux et à des calculs d'enfant ? ne cherchaient-ils qu'une route impossible

Entre l'indifférence et la religion ?

Non, telle n'est pas notre condition devant le grand spectacle qui nous environne ; cette impasse n'est qu'au point de vue d'une croyance [1]. Il n'est pas vrai qu'il n'y

1. Ce jugement sur Pascal, de Léopold Ranke (*Französische Geschichte*), vient bien ici : « Pascal... ne vise pas plus loin qu'à être un apôtre de la religion intérieure. C'est pourquoi il n'y a

ait de repos que dans la jouissance grossière ou dans l'espérance aveugle, et que, ne pouvant se satisfaire ni de l'une ni de l'autre, il ne reste qu'à désespérer. Il s'en faut que tout soit négation d'un côté et assurance de l'autre. La foi garde un doute incurable qui la ronge, et l'indifférence un désir ardent qui la trouble. Mais la voie est dans l'effort viril, dans l'incessante activité vers ce but, le savoir, le pouvoir possibles. Ne voyais-tu pas cela, ô poëte, ou cet effort te pesait-il trop ? Ne voyais-tu pas que l'esprit, se renouvelant dans le long avenir, arrache la vieille tunique qui collait à la peau et qui la déchire ?

Des ailes ! des ailes ! il ne les a pas déployées toutes grandes et, s'agenouillant sur les débris de son rêve qui lui semblaient les ruines de l'humaine science, il a jeté au ciel, *désert peut-être*, sa prière désespérée. Prière qui est une supplication et une accusation, où le poëte demande raison à Dieu, où, les mains tendues vers l'infini, il le sent qui se dévoile et s'évanouit.....

Nous en voyons trop ou trop peu !

Il me revient ici une page très-curieuse de Sainte-Beuve, en son *Port-Royal* [1]. Il nous y fait connaître, parmi tant d'autres figures demi-voilées, la célèbre mère Angélique de Saint-Jean, fille de M. d'Andilly, qui fut tant éprouvée dans les persécutions odieuses dirigées

pour lui *que deux philosophies possibles :* celle du doute, qui éloigne de Dieu ; l'autre, qui suppose dans les hommes la faculté de s'élever à Dieu. Il trouve que ces deux systèmes se combattent, se ruinent l'un l'autre éternellement, mais que, par là même, ils appellent la religion et font place à l'Évangile... Dans la religion révélée il voit la seule philosophie solide, dans le mystère lui semble être la vérité... Chez Pascal, *pas plus que chez Luther*, la simple foi n'exclut un profond entendement ou le pressentiment d'un fonds mystique. »

1. Tom. IV, liv. V.

contre Port-Royal. « Je relisais, écrivait cette femme remarquable, alors qu'elle était en captivité chez les Annonciades, je relisais ces endroits des prophètes et des histoires saintes que j'avais mis comme en réserve pour m'en nourrir en ce temps-là; mais Dieu avait *ôté la force du pain*..... si cela eût duré, *j'étais au hasard de laisser éteindre ma lampe*..... » « Je me souviens, écrivait-elle encore depuis à M. Arnauld, que j'ai omis avec dessein dans ma Relation une pensée qui me tourmenta l'esprit dans le commencement, que j'y ai appelée avoir vu les *portes ténébreuses* et les *portes d'enfer*, sans m'expliquer... *c'est comme une espèce de doute de toutes les choses de la foi et de la providence*, à quoi je m'arrête si peu que, de peur de raisonner et de donner plus d'entrée à la tentation, il me semble que mon esprit la rejette avec une certaine vue qui serait elle-même contraire à la foi... Cependant ne manque-t-il point quelque chose à la foi quand on est capable de ces pensées?... pour toutes les autres tentations, la foi fournit des armes invincibles pour les combattre, mais, *quand elle-même est attaquée, on se trouve sans aucune défense*... »

Ainsi, commente Sainte-Beuve, « l'habitude prévaut,... la subtilité de l'explication chrétienne retrouve son tour favori qui est de dire au mal d'ici-bas : tu es le bien! et à la souffrance : tu es le salut! cette disposition tendre et consolée, qui, sous la mortification du dehors, va s'adresser au plus intime des fibres délicates, secrètes, et qu'on appelle la grâce de Jésus-Christ, commence de renaître en elle..... dans cette lande aride où elle est jetée, elle sème des larmes... »

Tel, sur la lande aride, le pauvre Musset a semé des larmes; mais, au lieu que la chrétienne qui croit à la délivrance se mortifie pour user ses liens, s'exténue, le poète égaré se hâte de vivre et s'étourdit. Au fond, n'est-ce pas même maladie, menant au même « suicide

mystique? » natures semblables, qui se trouvent sans aucune défense quand la foi est attaquée, et qui se guérissent par l'usure de la raison ou par l'usure des sens?

> Dieu parle, il faut qu'on lui réponde.
> Le seul bien qui me reste au monde
> Est d'avoir quelquefois pleuré.

Autre était le pyrrhonisme païen, qui cherchait quelque support de raison, autre *la joie* de Rabelais, ou le tempérament facile d'un Montaigne, qui irritait tant Pascal; autre surtout, plus noble et sain, est le doute scientifique, réfléchi, le doute plein de foi qui porte à l'action, à la connaissance. L'âpre effort vers le savoir est la condition de santé et le signe de jeunesse.

Si singulière compagnie que fasse l'impertinent auteur des *Contes d'Espagne* à une mère Angélique, la secrète parenté chétienne n'est donc pas de hasard.

Le Sainte-Beuve de *Joseph Delorme* écrivait au Victor Hugo de 1829, avec un accent dévot qui ajoute je ne sais quel piquant au pyrrhonisme de l'éminent critique : « ... Oui, eût-on la géométrie de Pascal et le génie de René, si la mystérieuse semence de la rêverie a été jetée en nous et a germé sous nos larmes dès l'enfance; si nous nous sentons de bonne heure malades de la maladie de St. Augustin et de Fénelon; si, comme le disciple dont parle Klopstock, ce Lebbée dont la plainte est si douce, nous avons besoin qu'un gardien céleste abrite notre sommeil avec de tendres branches d'olivier; si enfin, comme le triste Abbadona, nous portons en nous le poids de quelque chose d'irréparable : il n'y a qu'une voie ouverte pour échapper à l'ennui dévorant, aux lâches défaillances et au mysticisme insensé..... ô mon ami..... bien jeune, vous avez marché droit, même dans la nuit; le malheur ne vous a pas jeté de côté; et, comme Isaac attendant la fille de Bethuel,

vous vous promeniez solitaire dans le chemin qui mène au puits de *celui qui vit et qui voit*, *viventis et videntis*. Votre cœur vierge ne s'est pas laissé aller tout d'abord aux trompeuses mollesses; et vos rêveries y ont gagné avec l'âge un caractère religieux, austère, primitif, et presque accablant pour notre infirme humanité d'aujourd'hui; quand vous avez eu assez pleuré, vous vous êtes retiré à Pathmos avec votre aigle, et vous avez vu clair dans les plus effrayants symboles... »

Puis, poète des *Consolations*, remarquant que Rembrandt a peint volontiers l'homme vieux, à l'étroit, manquant d'horizon, courbé en prière ou en lecture du côté d'où vient la lumière, éclairé d'un rayon

Qui le dore au passage
Comme l'ange apportant à Tobie un message,

c'est le symbole, dit-il,

C'est le symbole vrai des justes en ce monde ;
Plus qu'à demi voilés d'obscurité profonde,
Toujours ils ont passé, Rembrandt, et passeront,
Tout en noir et dans l'ombre, une lumière au front.

On dira peut-être que la note de Sainte-Beuve, déjà critique quand il était poète, n'est pas sincère; du moins, elle est sincèrement voulue. Chaque mot presque porte ici témoignage de ce qu'on a appelé « la maladie de René » et de cette préoccupation merveilleuse d'une sorte de catholicisme biblique où s'abattit un temps, comme en songe, le sentiment inquiet vibrant encore au vaste ébranlement de la révolution. Jéhovah était dieu, et Jésus était son prophète.

Alfred de Vigny, l'un des premiers en date dans la généreuse mêlée, écrivait des poèmes *mystiques* et *bibliques ;* dans le *livre moderne* de ses poèmes, il prophétisait sur Paris : une meule énorme,

Ce rocher ténébreux
Qu'annoncèrent jadis les prophètes hébreux,

devait l'écraser bientôt et l'ange la rayer du monde.

Et dans ce thème éclectique qu'on prenait à la Bible, à l'Apocalypse, au moyen-âge, à l'Orient, on cherchait autre chose qu'une restitution purement artistique, plastique ; mais c'était un thème riche d'images et docile à ce symbolisme théorisant dont on s'était épris.

Le père Enfantin amenait à lui un Guéroult aussi bien qu'un Félicien David; on suivait les « voyants, » on cherchait « une main cachée » qui conduisit les destinées au port divin. Il m'était nécessaire de signaler, au point de départ du mouvement littéraire de 1830, cette note de religiosité, cette recherche d'idéalisme débordant dans un rhythme précis, d'intuition vague ébauchée en couleur rembranesque. Par là, le verbe poétique était à l'unisson de l'abondante parole qu'on applaudissait alors en Sorbonne; mais, comme pour continuer le contraste dont elle vivait, la jeune pléiade, par sa définition du beau romantique, faisait scandale en même temps. C'est un peu cette contradiction qui a donné à l'école romantique sa saveur propre; sa curiosité de coloris et de vie réelle, son idéal shakspearien la sauvèrent du sommeil accablant où tomba bientôt la chaire.

Le romantisme proprement dit se renouvela, se diversifia et fit suite, s'absorbant peu à peu dans le courant intellectuel plus large. Et l'on verra que ce courant a pénétré, sans y mêler pourtant ses eaux, les dernières œuvres du robuste et prodigieux survivant de la grande génération, presque toute disparue déjà, du poète de *la Légende des siècles*.

CHAPITRE VII

L'ABSOLU DANS LA POÉSIE.

Le pittoresque dans l'art a une histoire. On l'a faite. Je voudrais dire seulement que le sentiment poétique de la nature, qui n'a jamais été absent de l'âme humaine, a réflété à chaque époque des émotions qui étaient liées à l'idée qu'on se faisait de la nature et de la position de l'homme dans la nature.

On retrouve, sous l'expression grecque, le divin multiple, partout épars, incohérent et encore plein de terreurs. Le destin est comme incorporé dans les choses et les rend formidables. La vie sauvage gronde sourdement et déborde l'homme héroïque : mais les poètes la discliplinent; ils la font passer, grand fond pittoresque, derrière les figures agissantes, ils voient au-delà du polythéisme concret et difforme dont ils se servent et leurs yeux savent découvrir une harmonie que leur raison n'explique pas.

Toute vie, dans Lucrèce, tressaille à l'approche de Vénus, la grande féconde, volupté des hommes et des

dieux. Mais ces dieux, il les rejette derrière les lois ; il contemple l'échange perpétuel des éléments et perd la pensée dans les modes infinis de la matière.

Virgile est le familier ému des ruisseaux murmurants et des saules pleins d'abeilles, des chèvres qui broutent, pendues aux roches, les fleurs du cytise. Il préfère les tableaux calmes et le bruit du travail rustique :

... canet frondator ad auras.

Virgile est semi-spiritualiste; la nature, en ses vers, n'est pas farouche et créatrice, elle est amie.

Après que les Barbares ont passé, le désert et la forêt recouvrent les riches campagnes gallo-romaines; les premiers moines pénètrent dans ces solitudes que l'homme sauvage a faites et y recommencent la culture; un vif sentiment de la nature, autre que le sentiment païen, emplit leurs âmes. Plus tard, se brise cette communauté féconde du travail religieux et de la terre; une influence maladive cachée dans l'esprit chrétien sépare l'homme d'avec les êtres; la dure scolastique le ploie sur lui-même et le tourne à de stériles formules; les yeux, les sens sont condamnés ; l'Église maudit même, exorcise « la grande fée, » comme parle Michelet. Seule, la sorcière cueille encore des simples, et le paysan rêve sur le sillon. La littérature raffinée des cours, des châteaux, n'a qu'un joli coloris; son naïf n'est pas rustique. La vraie nature d'art a été alors dans la flore architecturale. On laisse l'acanthe copiée des restes romains; les artistes de l'Ile-de-France cherchent sous l'herbe les plus petites plantes; ils en examinent jusqu'aux étamines, aux embryons; ils interprètent, d'une grâce curieuse, les feuilles de l'ancolie, du plantain, de la chélidoine, du cresson, les fleurs du mûflier, de l'aconit, des orchidées, les fruits et pistils des polygalées, du

lin [1]. Cette végétation s'étiole ensuite ; pourtant une vie intense se prépare et l'âme humaine a soif de s'abreuver à la source inépuisable.

La renaissance italienne retrouve l'antique jeunesse et ressuscite, pour les entendre rire, les nymphes, les faunes et l'éternel Pan. Une puissance nouvelle colore les ciels du Giorgone, anime tel coin de nature chaude où la même sève lascive circule dans l'écorce des branches et sous la peau velue du satyre.

Notre Ronsard a de beaux vers; sa note est trop étudiée toutefois, et restaurée. Jean Goujon, en ce seizième siècle, est le grand artiste, dont le nu se plaît sous les ombrages et aux rayons du soleil. Puis, notre orthodoxie monarchique élague tout, règle tout. Le Lorrain verse la chaude lumière sur les ruines, mais il voit surtout l'enveloppe dorée, et Poussin la ligne, la construction extérieure, pour ainsi dire, du pittoresque. A Poussin, à Lesueur si décoratif, le grand roi, du reste, préfère Lebrun. Au théâtre, le fond animé ne passe plus derrière les personnages ; l'antichamhre est le décor. La nature est à un excentrique, à la Fontaine qui ne semblait pas alors si poète.

Ruysdaël, Hobbema peignent un nouveau paysage, que Michel-Ange, si sévère pour les premiers Hollandais, aurait trouvé encore petit. Ce n'est pas qu'il méprisât la nature, ce grand génie qui délivrait les corps des draperies ascétiques pour en étaler les muscles et les nerfs ; mais il cherchait la forme supérieure de la vie, la pensée, et il l'incarnait en des chairs robustes.

Au dix-huitième siècle, la raison s'abstrait; le déisme philosophique continue une froide conception de la vie, dans le même temps que tous veulent comprendre et

1. Viollet-le-Duc : *Dictionnaire d'architecture*, au mot *flore*.

étudient les secrets de la vie [1]. Une immense rêverie s'éveille. Un afflux de sensation pénètre les cœurs, et les noie trop. Rousseau exprime la secrète harmonie des choses avec la passion intérieure ; il est le premier poète du Lac. Bernardin est songeur religieux, botaniste avec Rousseau ; le *Systema* de Linné est leur bréviaire. La sensation envahissante est complexe, de curiosité profane et de regret chrétien ; toute fibre y tressaille et le sentiment nouveau se crée sa langue docile à toute impression, païen, virgilien ou mystique. La doctrine sémitique de la « création » avait retiré la vie aux choses, l'âme aux bêtes, qui n'étaient plus que l'ouvrage brutal de l'ouvrier ; mais voici qu'on retrouve partout de la vie, de la conscience. Déjà la Fontaine [2] avait imaginé une âme qui nous serait commune avec tous les animaux ; une autre âme, supérieure, habiterait en nous, d'abord faible et tendre lumière dans le cerveau de l'enfant :

> *L'organe étant plus fort*, la raison percerait
> Les ténèbres de la matière
> Qui toujours envelopperait
> L'autre âme imparfaite et grossière.

En Angleterre (nous voici à l'âge de lord Byron), le poète Shelley, de race maladive, évite la peinture des passions humaines qui rouvrirait ses blessures ; il ne se plaît que dans les bois, au bord de la mer, en face des grands spectacles. Il aperçoit, écrit Taine [3], « dans la floraison inépuisable des choses l'âme pacifique de la

1. M. Taine, en un récent livre, l'*Ancien régime*, insiste sur l'esprit scientifique de Voltaire, de Diderot, de Montesquieu ; Rousseau était le moins savant. Chose à remarquer, notre école romantique aura la sensation de Rousseau, et moins que lui la curiosité de la nature.

2. *Les deux Rats, le Renard et l'Œuf.*

3. *Hist. de la littérature anglaise*, tom. IV, liv. IV, ch. 1.

grande mère par qui tout végète et se soutient. » Sa poésie est « panthéiste et pourtant anglaise » et sa fantaisie « joue comme une enfant folle et songeuse avec le magnifique écheveau des formes et des couleurs. »

Sous l'hymne religieux de notre Lamartine frémit la même sensation. Dans sa *Prière de l'enfant*, la nature n'est qu'un jardin artificiel et enchanté ; mais, dans son élégie toujours jeune, dans *le Lac*, les sapins, les flots, les rayons de la lune, le vent et les roseaux s'animent pour parler de la tendresse de l'amant. *Jocelyn*, fuyant dans les Alpes, se soûle des effluves enivrantes des monts et il lui semble n'être plus qu'une molécule de cet air vivant et mobile qui remplit tout,

> Air élastique et tiède où le sein qui s'abreuve
> Croit boire en respirant une âme toujours neuve.

On en a même « accusé ou loué » le poète de panthéisme et il a cru s'en devoir défendre dans le post-scriptum des nouvelles éditions de Jocelyn : «... parce que le poète, dit-il, voit Dieu partout, on a cru qu'il le voyait en tout ; on a pris pour panthéisme aussi le mot de St. Paul, ce premier commentateur du Christianisme : *in illo vivimus, movemur et sumus;* c'est le mien. »

On avait tort et Lamartine reste dualiste. Mais on suit chez lui, chez de Laprade et, à quelque degré, chez tous, la formation d'un nouveau sentiment *panthéistique* de la nature ; je souligne ce mot, dont il ne faut pas abuser au sens des Grecs. Les conceptions des philosophes anciens « n'étaient à leurs yeux que de simples formules qu'ils ne songeaient guère à mettre en regard des faits de la nature [1] » et le sentiment poétique cachait sous ces formules ce qu'il voulait ; nous n'y devons plus attacher la même signification.

1. E. Saigey, *la Physique moderne.*

Voici Baudelaire. Voici Théophile Gautier, ce dilettante uniquement épris du galbe des choses. Il prend les formes toutes faites et n'ose pas mettre en action les lois vivantes. Il peint en émail, modèle en camée. Il écrit un *madrigal panthéiste* où il explique capricieusement nos sympathies soudaines par l'affinité secrète des molécules, qui, perles autrefois figées dans la même nacre ou blocs de marbre juxtaposés dans un fronton sur le même ciel, se cherchent et s'aiment encore à travers l'espace.

En se quittant, chaque parcelle
S'en va dans le creuset profond
Grossir la pâte universelle
Faite des formes que Dieu fond.

Par de lentes métamorphoses,
Les marbres blancs en blanches chairs,
Les fleurs roses en lèvres roses
Se refont dans des corps divers.

Les ramiers de nouveau roucoulent
Au cœur de deux jeunes amants,
Et les perles en dents se moulent
Pour l'écrin des rires charmants.

. . . . . .
Dans la nacre où le rire brille
La perle revoit sa blancheur ;
Sur une peau de jeune fille
Le marbre ému sent sa fraîcheur.

Beethoven (l'art est le vaste chœur) note sa *Pastorale :* tandis que le thème court au-dessus, le dessous est une voix sortant de mille bouches, qui gronde et s'apaise, se mêle à l'air des paysans en fête, puis tout à coup grossit dans le formidable orage. En tel quatuor, on semble voir quelque farouche paysage antique et entendre les folles Bacchantes qui fuient et s'appellent dans les montagnes. Beethoven a ceci de singulier,

qu'il verse volontiers dans l'allegro ses phrases tristes, sa plainte qui se traîne douloureuse dans la gaieté du rhythme. Tel hymne calme de Haydn, telle mélodie bleue de Mozart ne sont plus possibles à ce génie, si inquiet en sa force; on sent que l'art, à ce point, a fourni un cycle et se doit renouveler. Dans ses derniers grands quatuors le maître lui-même cherche autre chose; il poursuit ce que j'ai entendu quelqu'un appeler « la chimère de Beethoven; » ses phrases délicatement atténuées suivent les remous infinis d'une pensée. Schumann a laissé quelques œuvres de premier ordre. Brahms le continue : le flot suit une autre pente.

Notre Félicien David a traduit « la mer sans eau aux tempêtes de sable, » l'air titillant au lever du soleil que salue le muezzim d'une note claire, le cri des chameaux et la caravane en marche dans les brûlantes solitudes. Il a réussi à exprimer la religion du désert, de l'immensité. Félicien David a le dessin du midi, et dans Beethoven, dans Weber, passe tout le poème coloré de Gœthe.

La sensation envahissante a donné à l'école moderne de paysage une importance particulière. La différence d'un Poussin à un Théodore Rousseau, à un Courbet, à un Corot, est autant dans le sentiment que dans le progrès de la facture. L'ancienne école peignait plutôt la nature pour l'homme; elle construisait le pittoresque, y asseyait des palais de marbre. A la nouvelle, un coin de nature suffit, pourvu que la ramée bouge, que la sève circule sous l'écorce, que la motte de terre boive la blanche bave des bœufs, que les gazons fourmillent de fleurs et d'insectes. Le paysagiste moderne procède de cette idée que la nature n'est point immobile dans le contour et passive sous la lumière, mais qu'elle est active et qu'elle respire; au feuillé qui écrit et finit trop

il préfère la tache juste qui laisse trembler les feuilles et l'air baigner les silhouettes [1].

Remarquons enfin en passant avec quelle perfection la sculpture moderne a traité *l'animal*. C'est une véritable création dans l'art.

Je pense que j'ai assez marqué (je me défie d'être systématique) la force du sentiment naturaliste qui est entré dans l'expression romantique. Ce sentiment y a causé un long trouble, parce qu'il déconcertait les conceptions spiritualistes et modifiait singulièrement l'idée que l'homme s'était figurée de sa destinée dans le va-et-vient de la vie universelle. Si je ne me trompe, il est difficile de comprendre l'œuvre immense de Hugo, tant qu'on ne donne pas attention à ce travail incessant de la pensée scientifique sur la pensée poétique.

Victor Hugo a ce rare privilége de santé et de génie de vivre son siècle et de ne pas se survivre. Il a sans cesse renouvelé son inspiration avec le temps ; toute émotion a fait vibrer sa lyre, et il a dépisté la boiteuse critique, passant de la poésie de couleur à la poésie de pensée, de la songerie au drame, de l'idylle enfantine à la satire épique, de la chanson au roman social et d'histoire, embrassant tous les genres et toutes les formes littéraires.

Je n'ai garde de dire que la quantité de l'œuvre mesure le génie : Shakspeare n'a que ses drames. Je ne dis pas davantage que notre maître prodigieux soit à lui seul Pindare et les Prophètes, Dante, Shakspeare et Cervantes. Si diverse et si étendue que se produise l'inspiration d'un poète, elle vient toujours d'un même

1. A la fin, le paysage abonde trop et n'est souvent que de facture. N'oublions pas que la pensée est la plus haute expression de la vie, et que la figure, par conséquent, demeure le plus haut idéal de l'art. Le succès qu'on a fait aux remarquables peintures de Baudry pour l'Opéra a été une protestation contre la décadence de la figure.

fonds, et nul ne saurait posséder plusieurs caractères. Est-ce même que Hugo contient Lamartine, Musset ou Béranger? Non, chacun a son originalité très-distincte, quoique contemporain, c'est-à-dire sa langue, son tour d'esprit qui n'est qu'à lui. A plus forte raison les hautes figures d'un âge passé sont tranchées et individuelles : il y eut Cervantes, parce qu'il y eut le temps de Cervantes. Un poète, si grand qu'il soit (il y a de grands poètes, il n'y a pas le plus grand poète), est déterminé par toutes les forces de son époque, et ce n'est point manquer à l'admiration que de rechercher quelle est la direction qu'il représente dans le mouvement d'idées de son siècle, quelle est la limite de son évolution particulière.

Hugo a passé par trois phases qui sont assez distinctes. Un premier coup d'aile le porta du royalisme catholique de son enfance aux hautes vues de l'école libérale de ce temps. Le passage se fit par cette religiosité indécise dont j'ai parlé. La poésie prenait alors sa part de cet actif travail sur le passé qui fut, dans le domaine de la philosophie, le véritable honneur de l'école éclectique et, dans celui de l'histoire, la gloire de Thierry, de Guizot, de Michelet. Le poète des *Odes*, dont les yeux étaient faits pour la lumière, s'affranchit vite de la chaîne rivée, de la lettre du dogme, sans rompre pourtant ni la tradition religieuse, ni le charme des divines promesses. Sa liberté n'a pas de haine aveugle pour les rois sages ; son Vésuve épargne « l'humble ermitage où prie un vieux prêtre ; » la voix des foules ne lui arrive encore que rumeur inquiétante et sourde, et il se penche sur cette mer d'hommes, essayant de démêler la clameur confuse afin de jeter dans ce bruit et dans cette ombre une parole et un rayon.

Sa langue s'étend par là, se développe. Dans la

pièce qui ferme *les Feuilles d'automne*, il saisit déjà d'une main terrible le fouet des châtiments et il ajoute à sa lyre la corde d'airain. Il s'éprend de la mâle liberté ; il ne la trahit que *pour une image*, celle de César jetant à brassées les canons ennemis aux fondeurs penchés sur la fournaise où bout « le bronze souverain. » En même temps, sa religion se dégage du premier symbolisme. Son Dieu se dépouille de Jéhovah. Ce n'est pas le dieu du déisme, presque absent, indifférent, mais un dieu présent, un dieu personne ; l'âme garde l'identité immortelle ; la rémunération céleste soutient l'édifice moral, est le lien des deux vies, de nos « ténèbres » d'en bas à la « clarté » d'en haut. Les lignes sont ainsi toutes chrétiennes.

Puis ses idées, sans perdre la netteté littérale, peu à peu s'imprègnent d'un nouveau rêve ; les contours se fondent ; il y entre (*les Contemplations*), pour me servir d'une de ces expressions indéfinies qui envahissent désormais la langue (à d'autres égards meilleure) du poète, une certaine quantité de possible et d'inconnu. L'exil, le morne Océan sont pleins de brumes.

Par des zônes sans fin la vie universelle
Monte et par des degrés innombrables ruisselle.
. . . . . .
Elle plonge à travers les cieux jamais atteints,
Sublime ascension d'échelles étoilées,
Des démons enchaînés monte aux âmes ailées,
Fait toucher le front sombre au radieux orteil,
Rattache l'astre esprit à l'archange soleil,
Relie, en traversant des millions de lieues,
Les groupes constellés et les légions bleues,
Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu,
Et dans les profondeurs s'évanouit en Dieu !

Le poète a prêté bien des figures à l'âme ; cette phrase d'un discours sur une tombe de jeune fille en donne l'expression intime : « l'être pleuré est disparu,

non parti, nous ne le voyons plus, nous nous sentons sous ses ailes ; les morts sont les invisibles, mais ils ne sont pas les absents. »

Où vont ces morts, ces invisibles ?

> Les tombeaux sont les trous du crible cimetière
> D'où tombe, graine obscure en un ténébreux champ,
> L'effrayant tourbillon des âmes.

Elles ne vont pas, ces âmes, dans le béat paradis ; Dieu les réserve à l'activité. Ceci semble un retour à la doctrine de Jean Reynaud, progrès indéfini d'une existence à des existences, au fond, semblables, mais plus parfaites, moins *pesantes*.

> Dieu ne nous juge point, vivant tous à la fois.
> Nous pesons, et chacun descend selon son poids.

Et les âmes montent, ou elles descendent appesanties, saisies par le monstre que le méchant fait naître en lui, scorpion pour Clytemnestre, chardon pour Attila,

> Et, sous ces épaisseurs de matière et de nuit,
> Arbre, bête, pavé, poids que rien ne soulève,
> Dans cette profondeur terrible une âme rêve.

Ailleurs, dans *l'Homme qui rit* : « Le sommeil a de sombres voisinages hors de la vie ; la pensée décomposée des endormis flotte au-dessus d'eux, vapeur vivante et morte, et se combine avec le possible qui pense probablement aussi dans l'espace. De là des enchevêtrements. Le rêve, ce nuage, superpose ses épaisseurs et ses transparences à cette étoile, l'esprit. Au-dessus de ces paupières fermées où la vision a remplacé la vue, une désagrégation sépulcrale de silhouettes et d'aspects se dilate dans l'impalpable. Une dispersion d'existences mystérieuses s'amalgame à notre vie par

ce bord de la mort qui est le sommeil. Ces entrelacements de larves et d'âmes sont dans l'air.... »

Étranges phrases ; *bord* impossible à songer par lequel s'amalgament nos identités finies avec l'identité absolue !

Notre grand poète prouverait volontiers son âme immortelle par l'orgueilleux désir de ne pas laisser perdre dans la mort les riches conceptions qui fermentent en son cerveau ; il serait tenté de confier son génie à ces « mères » du second Faust, que la fantaisie de Gœthe chargeait de conserver les belles âmes pour types et éternelle semence. Mais le besoin de sanction demeure sa preuve essentielle. De même Auguste Barbier, en son poignant *Lazare*, estime qu'il y aura toujours assez de souffrances pour que les malheureux espèrent un monde meilleur.

A quoi nous servirait, dit encore Hugo (*l'Année terrible*), de souffrir, de ramer

> Pour une épouvantable arrivée au néant !
> Non, je ne consens pas à cette banqueroute.
> Zéro, somme de tout ! rien au bout de la route !
> . . . . . .
> . . . . . Je sais que Dieu semble incertain
> Vu par la claire-voie affreuse du destin.
> . . . . . .
> Je suis le créancier tranquille de l'abîme...

Ces vers nous conduisent à sa notion de Dieu, qui n'est pas moins sujette à de secrètes endosmoses. Prenons *la Légende des siècles*. *Le sacre de la femme*, qui ouvre cette épopée, nous montre la création de l'homme, celui de la Genèse, non pas celui de la science. Le titre de *légende* engageait le poète, sans doute ; mais sa préférence est pour la venue auguste de l'Adam et le premier tressaillement du flanc de l'Ève ; il se plaît à se figurer un âge d'or à l'aurore du monde.

Dans *Ce que dit la bouche d'ombre* (des *Contemplations*), sa poésie a servi également le thème biblique, en lui donnant seulement plus d'espace. Dieu fit l'homme radieux, candide et beau, quoique imparfait :

Tout était chant, encens, flamme, éblouissement ;
L'être errait, aile d'or, dans un rayon charmant,
Et de tous les parfums tour à tour était l'hôte.
Tout nageait, tout volait.
Or, la première faute
Fut le premier poids.

Au contraire, voyez son *satyre* (dans la *Légende*) ; voyez-le paraître devant l'Olympe, l'humble chèvre-pied que le bourru Hercule amène par l'oreille. Il commence de chanter, calme et triste ; il chante la terre, et les eaux et les pins s'agitent pour l'entendre, comme dans l'églogue de Virgile ; puis il chante l'homme, le lendemain, et voici que, devant l'Olympe effrayé, il grandit démesurément ; il est déjà plus grand que Titan que Prométhos, sa chevelure devient forêt, les avrils verdoient sur ses membres, les peuples se perdent au carrefour de ses cinq doigts de sa main et sa poitrine est pleine d'étoiles.

Il cria :

L'avenir, tel que les cieux le font,
C'est l'élargissement dans l'infini sans fond,
C'est l'esprit pénétrant de toutes parts la chose !
On mutile l'être en limitant la cause ;
Monde, [illegible] le mal vient de la forme des dieux.
On [illegible] ténébreux avec le radieux ;
[illegible] mettre au-dessus de l'Être, des fantômes ?
[illegible] clartés, les éthers ne sont pas des royaumes.
Place au fourmillement éternel des cieux noirs,
Des cieux bleus, des midis, des aurores, des soirs !
Place à l'atome saint qui brûle ou qui ruisselle !
Place au rayonnement de l'âme universelle !
Un roi, c'est de la guerre, un dieu, c'est de la nuit.
Liberté, vie et foi sur le dogme détruit !

Partout une lumière et partout un génie !
Amour ! tout s'entendra, tout étant l'harmonie !
L'azur du ciel sera l'apaisement des loups,
Place à Tout ! je suis Pan ; Jupiter ! à genoux.

Ainsi, d'une part, le monde selon la croyance sémitique, œuvre faite de mains d'un Créateur, et de l'autre, la vie païenne, une et diffuse, portant Dieu même. *Vingtième siècle*, *Hors des temps* achèvent la trilogie qui court sous ces fragments d'épopée et y forment le lien de doctrine.

Si le dieu est chrétien, est providence, comme cette providence se multiplie étrangement et active tout : « se faire guide apparaît vaguement à la bête comme une nécessité. Sait-elle qu'il y a un mauvais pas et qu'il faut aider l'homme à le passer ? non, probablement ; oui, peut-être ; dans tous les cas, quelqu'un le sait pour elle ; nous l'avons dit déjà, bien souvent dans la vie, d'augustes secours qu'on croit venir d'en bas, viennent d'en haut. On ne sait pas toutes les figures que peut prendre Dieu. Quelle est cette bête ? la providence. (*L'homme qui rit*) ». Le poète a observé la fraternité de la bête, l'instinct qui s'ébauche en intelligence, mais il veut l'expliquer divinement et il charge le fait physiologique d'un secours miraculeux. Sa providence est un hasard qui voit, un destin apaisé et qui se fait secourable ; ce qui paraît instinct ou conscience dans les choses n'est que le point d'action du divin, le multiple visible de l'un insaisissable. Le divin redevient obscurément familier. La providence meut la bête, et elle est peut-être dans la bête, la nature étant

. . . . . cercle et centre, âme et milieu,
Fourmillement de tout, solitude de Dieu.

La langue de Hugo abonde aujourd'hui de ces termes négatifs, « l'inexorable », « l'impalpable », « l'ineffable »,

qui deviennent le signe, l'image de tout, et qui indéterminent tout. Ses peintures de la tourmente de neige, du monstre Océan, sont « presque accablantes », pour user des mots de Sainte-Beuve. La chimère déborde souvent la conception active; l'être et la vie sont « spectres » et la pensée flotte comme une épave sur les vagues d'une métaphysique obscure [1].

On pourrait conclure : le spiritualisme reste la croyance chez Hugo, le panthéisme n'est que le spectacle. La cause première qu'il entend est plutôt transcendante qu'immanente. Le génie français, avec sa doctrine des deux substances, n'est pas à l'aise avec l'éternel Pan, comme l'est le génie allemand, volontiers spinoziste. Ainsi Schiller, quoique dualiste, écrivait, s'abandonnant un jour à la mystique doctrine alexandrine des émanations : « Maintenant, tout est peuplé autour de moi ; où je vois un corps, je sens un esprit ; où j'aperçois du mouvement, je conclus à une pensée... la nature est, pour ainsi parler, un Dieu indéfiniment partagé. Tel dans le prisme un rayon de lumière blanche se brise en sept rayons foncés (dunklere), tel se brise le moi divin en d'innombrables substances animées... Qu'il plaise à la Toute-Puissance,... et ces accords ne seront qu'une harmonie et ces ruisseaux qu'un Océan. »

Hugo, dans ce mouvant spectacle, contemple agir ces esprits élémentaires qui, mêlés aux choses dans les flots de la vie, « travaillent sur le métier bruissant de la durée et tissent la robe vivante de la divinité [2]. » Mais il veut que son *moi* soit une entité spéciale ; ainsi que

1. « La pensée finale de Victor Hugo sur le grand mystère alterne entre une immense tristesse et un espoir infini. — C'est un *gloria in excelsis* planant sur l'abîme qui termine le livre. » Le dernier mot reste l'*Infini*. La nouvelle série de la *Légen de des siècles* finit dans un *Plein ciel*, comme la première. (Paul de Saint-Victor.)

2. Gœthe, dans *Faust*.

Schopenhauer, il attire la nature en lui jusqu'à la ressentir comme un simple accident de sa propre substance. En définitive, dans le cours de son admirable développement littéraire, sa philosophie ne s'est point renouvelée positivement ; son sentiment a gouverné ses inductions ; le grand souffle de la science moderne a ému et troublé sa puissante imagination, sans décider son intelligence.

Sa conception morale le caractérise tout-à-fait. Il passe dans son œuvre touffue, pour me servir d'un de ses beaux vers,

Une ardente lueur de paix et de bonté

qui en éclaire les coins obscurs. Tout son génie sourit à l'aube d'un monde nouveau. Quelle est donc sa règle des choses morales ? Son plus noble effort a été de la dire toujours, et naguère encore, se résumant : *pro jure contrà legem*. Mais pourquoi le droit (je choisis cette question qui est la plus générale) est-il supérieur à la loi ? Ce n'est point en vertu du fait, du fait observé, par quoi se forme le droit à mesure et se modifie la loi qui en est l'expression. Mais, dit-il, le raisonnement, qui fait la loi, vient de l'homme, tandis que la conscience, qui est la source du droit, vient « de plus haut. » Ici *l'idée*, l'absolu, le nécessaire, qui est le droit, et là *le fait*, l'utile, le relatif, qui est la loi ; l'inviolabilité de la vie humaine est du droit, l'échafaud est de la loi ; la justice, *la liberté* sont le droit ; la chose jugée, *la société* même ne sont que la loi. Le problème consiste à mettre la loi dans le droit. Bref, le droit est divin et la révélation en est permanente et entière dans la conscience [1].

Les théories sociales et politiques de Hugo, il faut

1. M. Renouvier (n° de *la Critique philos.* 3e année) regrette que les héros de *Quatre-vingt-treize* manquent aisément à la confiance des hommes pour justifier « la confiance de Dieu » et sacrifient « le raisonnement, qui est la règle, qui est la loi,

l'ajouter, procèdent, pour une partie, de cette croyance confuse d'un « droit naturel », qui est contraire, du moins en la forme que lui ont donnée les théoriciens des dix-septième et dix-huitième siècles, à la saine méthode historique et qui est toujours le signe, ainsi que l'a remarqué l'éminent jurisconsulte sir Henry Maine, d'un certain dédain de la loi positive et de l'expérience et de la préférence pour les raisonnements à priori.

Le poète demeure donc dans l'absolu ; il pense y être *plus haut*. N'est-ce pas qu'il aura été le dernier grand génie de l'âge métaphysique ?

Or, voici de nouveaux poètes, bien humbles auprès, MM. Sully Prudhomme et André Lefèvre, par exemple, qui tous deux traduisent Lucrèce, ce dernier avec un parti très-décidé, et une ignorée, une femme éminente à coup sûr, madame Ackermann, qui jette ce cri, trop troublé encore, qui a retenti jusques en Sorbonne :

Nous fermons l'inconnu !

Ainsi déjà la poésie tend à graviter dans une autre orbite. La pensée scientifique occupera-t-elle surtout la maturité de l'homme, au lieu que l'art a charmé son adolescence ? Il est vrai, et une relation étroite unit l'évolution de l'individu à celle de l'espèce [1]. Le génie humain a dépassé la pensée esthétique ; mais elle ne s'éteindra point et il reste à l'art une grande et belle tâche. Puisse une génération prochaine devoir à ses poètes et à ses artistes d'aussi nobles et délicates émotions que nous devons aux nôtres !

au sentiment, qui n'est que la conscience d'une passion actuelle. » Il fait ressortir le danger de cette absolution plénière par le sentiment.

Un pourceau secouru pèse un monde opprimé.

1. V. *l'Évolution des peuples*, par Adolphe d'Assier, *Rev. des Deux-Mondes* du 1er sept. 1876.

CHAPITRE VIII

LA LIBERTÉ SPIRITUALISTE.

La poésie nous introduit sans effort à la morale. Aussi bien la question morale engage la notion transcendante de liberté, sur laquelle les spiritualistes exclusifs ont livré leur dernier combat. Leur but n'est pas seulement d'assurer la responsabilité morale par la liberté du vouloir; leur but suprême est de prouver l'existence, en nous, d'un moteur indépendant et de rétablir à la fois la métaphysique sur une notion de l'absolu prise aux profondeurs de notre conscience, où nous sentirions « palpiter l'infini[1]. » Quelle que fût ma défiance, je ne pouvais négliger, sans m'en inquiéter, une controverse qui est toute vive encore

M. Renouvier prend une autre posture. L'homme, dit-il [2], est doué de raison et se croit libre; c'est le double fondement nécessaire et suffisant de la moralité.

1. E. Caro.
2. *La science de la morale*, 1869.

Le seul fait indispensable à la morale est celui de la liberté « crue pratiquement. » Le criticisme a jugé décidément impossible d'obtenir par elles-mêmes des vérités transcendantes, telles que la liberté, et il ne les réclame qu'à titre de simples postulats de la morale, pour des vérités qui lui servent d'appui et de sanction externes.

Cette preuve que M. Renouvier diffère, M. Alfred Fouillée [1] l'exige dès le départ et il tente habilement de concilier le système de la liberté spiritualiste avec le déterminisme.

M. Fouillée sait bien que le système de « la nécessité absolue, ou le fatalisme de la cause première » implique un état de croyance que le « sophisme paresseux » des Orientaux, quoiqu'il réduise l'activité humaine au minimum, est encore très-loin de représenter. Les déterministes se séparent d'ailleurs des fatalistes en ce qu'ils ne croient pas que les phénomènes arrivent en dépit des causes, mais en raison des causes. La conduite de « l'automate spirituel » devant la nature ressemblera à celle de l'esprit libre; tous deux ont une confiance analogue, sinon identique, dans la pratique. Cette même confiance, ils la portent dans l'ordre des faits sociaux. La pénalité est légitimée dans le déterminisme par l'intérêt majeur de la défense sociale; la quantité supérieure de bien que comporte l'intérêt général est un plus grand bien que l'intérêt individuel, est un plus grand droit. Les partisans de la volonté libre se pourront accorder encore avec leurs contradicteurs sur les manières de réaliser une morale idéale une fois construite; quelque inconditionnée que soit en effet, d'après eux, la volonté dans l'acte du vouloir, « elle est toujours conditionnée dans l'accomplissement de ce qu'elle a voulu. » C'est là un second état,

1. *La liberté et le déterminisme*, 1872.

que M. Fouillée nomme « la nécessité relative ou le déterminisme des causes secondes. » Mais il se déclare ici, dit-il, cette différence radicale que, dans l'hypothèse nécessitaire, ce que nous réaliserons de bien aura lieu par une éducation du dehors, et non par une intuition du dedans, par une action dont il y aurait en nous-mêmes le moteur initial et indépendant. Il lui semble que le moteur ait disparu et que la conciliation ne soit plus possible dans la région pratique. Il la poursuit donc dans la région spéculative et entreprend de chercher, sous l'*idée* de la liberté, le *fait réel* de la liberté. Ainsi est rouverte la recherche de l'absolu.

Le déterminisme règne dans toute la nature, où il n'exprime autre chose que l'enchaînement régulier et nécessaire des phénomènes. Dans le monde moral, il exprimerait la détermination, par *les motifs*, de la volonté qui serait liée aux plus délicats phénomènes de la sensibilité. L'analyse de la volonté a montré, du reste, qu'il n'y a d'autre action sur elle que l'action des motifs, et il paraît absurde, incompréhensible, que la liberté consiste en ce qu'un motif plus faible l'emporte sur un plus fort.

M. Fouillée n'y contredit pas d'abord. Il accorde l'existence et les lois d'un « mécanisme mental » capable d'exécuter, sous l'influence d'une activité propre, les mouvements les plus variés et les plus arbitraires ; il veut seulement que, parmi nos motifs sensibles, ses adversaires en comptent un, qu'il leur reproche d'avoir oublié et qui serait le plus essentiel, « l'idée de la liberté », et c'est par cette idée qu'il espère transformer le mécanisme mental jusques à l'approcher indéfiniment de l'être du spiritualisme.

Notre idée de liberté, dit-il, est accompagnée de croyance et de désir ; elle tend par cela à se réaliser dans les actes mêmes. Que cette croyance devienne

l'idée directrice de l'organisme, qu'elle se prenne pour but dernier tout en se réalisant dans un système concret d'actions intermédiaires, qu'elle soit comme un mobile toujours actif et présent à chaque point parcouru, le résultat dynamique obtenu par l'idée de liberté serait « l'accroissement » d'elle-même, et l'on obtiendrait, grâces à la multiplication du moi par la conscience, des puissances successives, sans limite. Encore faut-il que l'idée soit déjà un pouvoir quelconque, si faible qu'on veuille, pour agir comme un tel coefficient. Tout l'effort de M. Fouillée porte donc sur cette conception d'une « idée-force » ou d'une « force-idée », qu'il prétend appuyer d'un fait reconnu de la physiologie.

Selon Müller et Bain, remarque-t-il, l'idée d'un objet absent et la perception d'un objet présent sont des actes qui ne diffèrent pas en nature, mais seulement en degré; l'idée, en général, est le commencement d'une action, et la tendance qu'a l'idée d'une action à la produire montre que l'idée est déjà l'action elle-même sous une forme plus faible.

J'ai peine à croire que M. Fouillée ne se soit pas aperçu que Müller et Bain ne se prêtent pas à dire ce qu'il veut leur faire dire.

M. Bain [1] nous fait voir que la grande faculté qu'on nomme volition a son prélude nécessaire dans un fait « d'activité spontanée », laquelle consiste en ce que tous nos organes sont susceptibles d'être mis en mouvement par un stimulus émané des centres nerveux eux-mêmes, sans que des sensations et des sentiments les précèdent ou les accompagnent. Cette activité spontanée est une propriété vitale qui est liée à la nutrition; elle est le plus riche pendant la santé, le plus appauvrie

1. *Les Sens et l'Intelligence*, passim.

pendant la maladie, la faim ou la fatigue. Du reste, cette impulsion active qui stimule les divers organes du mouvement n'est évidemment pas toute la volonté ; cette décharge subite, qui dépend de l'état des divers centres nerveux, obéit à des conditions physiques, et non aux fins, aux buts que l'animal poursuit. Nos sentiments sont d'autres éléments nécessaires de la volonté. Un morceau d'un aliment placé sur la langue stimule le mouvement de la mastication ; il y a là un effort volontaire, un effort provoqué et réglé par un sentiment, à savoir la sensation du goût et de la saveur. A la vérité, il est besoin d'un apprentissage pour que le lien qui unit nos états émotionnels à nos états actifs se change en véritables volitions et la perfection de l'empire de la volonté sur les mouvements est une faculté acquise. Un enfant de deux mois ne peut se servir de ses mains selon ses désirs, il ne saisit rien, ne tient rien et peut à peine fixer ses yeux sur quelque chose. Ce lien, qui est le mystère de l'instinct, nous échappe. Nous constatons du moins qu'il est réglé par la loi qui rattache le soulagement d'où résulte une sensation agréable à un accroissement d'énergie : la nature de la volonté est, au fond, de nous pousser au plaisir et de nous détourner de la peine.

Mais ce ne sont pas seulement nos sensations et nos passions *actuelles* qui déterminent notre activité volontaire. Toutes les sensations, comme tous les sentiments musculaires, peuvent durer quelque temps encore après que la cause physique qui les produisait a cessé, et elles peuvent ensuite être réveillées comme *idées* par la fonction d'association. Cette persistance de nos impressions s'explique par la continuation des mêmes courants, moins intenses peut-être. Le « sentiment idéal » d'une sensation va jusqu'à stimuler les muscles de la même manière que l'a fait le stimulus original : les

physiologistes se procurent de la salive pour leurs expériences en plaçant un morceau savoureux sous les yeux d'un chien. De même le souvenir d'une passion, d'une émotion, réveillera des états identiques et mettra en jeu les mêmes parties que la passion originale.

Notre fabuliste, dans sa merveilleuse fable à Mme de la Sablière, l'a presque dit :

> L'objet, quand il revient, va dans son magasin
> Chercher, par le même chemin,
> L'image auparavant tracée,
> Qui sur les mêmes pas revient pareillement,
> Sans le secours de la pensée,
> Causer un même événement.

Cette tendance d'une idée à devenir la réalité (nous retrouvons M. Fouillée) est une source distincte d'impulsions actives dans l'esprit. La disposition à partir d'un simple souvenir, d'une imagination, d'une idée pour passer à l'action qu'ils représentent (*ignoti nulla cupido*) est un principe déterminant de la conduite humaine qui se met souvent en opposition avec l'action régulière de la volonté. Ainsi l'idée d'un corps qui tombe est suggérée avec tant d'intensité à la vue d'un précipice qu'il faut faire effort pour se préserver de la réaliser sur sa propre personne. L'homme en proie à la peur n'agit plus pour le mieux. Un souvenir pénible poursuit telle personne durant toute la vie. Nous ne sommes pas libres d'oublier.

Qu'est notre vie passée, sinon un vaste courant d'action, de sentiment, de volition, de désir, de spectacle, entremêlé et compliqué de toute façon ? Pendant la méditation, où nous remuons tant d'idées, que faisons-nous que combiner des sensations passées avec les présentes, former de nouvelles séries, rappelant celles-ci ou celles-là ?.... On le voit, ce que l'illustre psychologue anglais qualifie une idée, un sentiment idéal capables

de nous faire passer à l'action qu'ils représentent, n'est jamais que l'impression continuée ou réveillée. M. Fouillée est trop ingénieux, et sa liberté métaphysique, dont l'idée serait déjà le fait, demeure pour moi, je le confesse, inintelligible.

M. Fouillée s'est flatté de construire ainsi un organisme tel qu'il supplée à la liberté, si elle n'existe point, et que la liberté le réalise, si elle existe; il a voulu nous donner soit le substitut, soit l'instrument, en un mot, « l'équivalent mécanique de la liberté. » Il a forcé la théorie de Bain. Il ne violente pas moins cette formule des théories de Lamarck et de Darwin, que la tendance à la fonction crée l'organe quand elle s'exerce dans un milieu qui en fournit les éléments. L'existence d'un besoin prouve physiologiquement, dit-il, l'existence au moins rudimentaire d'un organe qui, en se développant, pourrait le satisfaire. Ne pourrait-on admettre que l'idée de la liberté, qui en est aussi le désir, doive avoir pour organe la liberté et qu'elle lui serve d'organe à son tour? Le *désir* de la liberté serait alors « l'équivalent progressif, téléologique de la liberté. »

Quelle transposition? quel emploi faire ici de la notion d'équivalence?

Il ne suffit pas, reprend M. Fouillée, que la volonté soit moyen pour une fin supérieure qu'elle soit en un simple rapport de finalité avec le bien. C'est là « le déterminisme moral » auquel semble s'être tenu Kant : il le dépassera, il l'a dépassé dans sa déduction célèbre du devoir au pouvoir. Je devrais pouvoir, mais puis-je?... Si l'homme intelligible, le noumène que je suis, est libre, l'homme sensible, le phènomène que je suis, est déterminé. Où se réalisera la coïncidence des deux mondes, de l'idée et du fait? dans l'amour. Mon désir est amour. Ce que j'aime en vous, ce n'est pas le bien

en général, comme a cru Platon, c'est votre bonté personnelle; je veux être aimé d'elle, je veux qu'elle soit « volonté de mon bien. » Tel est l'acte spontané qui est ma fonction normale : je veux l'infinie bonté. Et l'infinie bonté étant une volonté libre, « je veux la vouloir librement. » C'est-à-dire que l'*amour* de la liberté serait enfin « l'équivalent moral de la liberté. »

Qu'est-ce pourtant que *le mal?* Socrate et Platon ont voulu que le mal fût une erreur; il n'y faut voir qu'une défaillance de l'amour. L'amour est le plus grand quand il est libre à tous les degrés et peut défaillir.

Arrivé là de ce long souffle, M. Fouillée s'achoppe à une dernière difficulté. Si le caractère de moralité ne s'attache qu'aux actes émanés d'une volonté qui se règle elle-même et demeure supérieure à ce qui la met en jeu, une volonté à ce point indépendante n'échappe-t-elle pas à toute qualification morale? Il lui semble, en cette alternative, que la moralité doive être en effet un rapport, une relation, en laquelle devront se concilier les deux catégories de la pensée qui paraissaient cependant les catégories suprêmes : le relatif et l'absolu. Mais il renonce à dire comment cette conciliation du relatif et de l'absolu dans la responsabilité morale serait possible. Nécessité absolue, liberté absolue. Un doute reste toujours sur la coïncidence finale des deux systèmes. Si l'art et la science ne s'en inquiètent point, M. Fouillée croit que la morale n'y peut demeurer indifférente. Il presse le raisin qui ne donne plus rien. La liberté se prouve en voulant; elle se réalise, se concevant, et se réalisant, se conçoit!

J'ai analysé cette thèse un peu longuement, parce qu'elle a eu pour fruit de me faire bien reconnaître la fragilité de nos constructions de sentiment. Je songeais malgré moi à ce personnage dont parle Voltaire, qui, s'étant jeté du haut d'un clocher et se trouvant couché

mollement dans l'air, disait : Bon! pourvu que cela dure!

M. Charles Dollfus [1] se repose à dire que les motifs qui me déterminent sont, après tout, *mes* motifs, que c'est à moi que j'obéis en leur obéissant et que la liberté consiste précisémeut à ne dépendre que de soi. Mais ce n'est qu'un nouveau tour de phrase, et, parce que la « qualité déterminante » du motif réside en moi, je ne me figure pas mieux que je sois « le motif du motif » de la manière que l'entend M. Dollfus. Je ne me contentais plus de ces preuves qui sont de simples affirmations déguisées et il me semblait que les philosophes spiritualistes détournent, au profit d'une proposition ultime, la connaissance confuse que nous avons de nos conditions d'action.

Est-ce que l'idée de liberté serait, comme ils le veulent, celle du moi lui-même et l'intuition de notre fond? La vérité est que la notion du moi est seconde, dérivée de l'impression qui est seule première. L'idée du moi, dit très-bien Taine [2], est celle d'un « dedans stable » ; elle est ce qui surnage du parcours de nos souvenirs et des événements dont la succession constitue notre être, le caractère commun à tous les éléments parcourus, la particularité qu'ils ont d'être *internes*. Le moi est la simple conscience d'une « série particulière d'événements liée à d'autres qui sont ses conditions. »

Il ne saurait être question de liberté, écrit encore Taine, puisque la personne n'est qu' « un groupe d'éléments coordonnés. » Un *pouvoir* n'est rien, sauf « un extrait, une particularité de certains événements, la particularité qu'ils ont d'être possibles parce que leurs conditions sont données. » « Quel que soit le pouvoir,

1. *Méditations philosophiques*, 1862.
2. *De l'Intelligence*, 1870.

celui d'un chien qui peut courir, celui d'un mathématicien qui peut résoudre une équation, celui d'un roi absolu qui peut faire couper des têtes, ce mot ne fait jamais que poser comme présentes les conditions d'un événement ou d'une classe d'événements. »

Est-ce pourtant que tous, Taine ou Fouillée, n'ont pas, au fond, une même assurance de la liberté humaine ?

M. Renouvier propose une hypothèse beaucoup plus large que celle des purs spiritualistes. Il demande, pour fortifier à la fin son postulat, qu'on admette qu'il peut se produire dans l'ordre universel des groupes nouveaux de phénomènes qui soient soustraits en certains de leurs éléments à la nécessité d'être prédéterminés par ce qui les précède. Dès lors, la liberté qui s'oppose, sur le théâtre de la conscience, à l'immense série des antécédents et des motifs, ne serait sans doute rien qu'un point ; mais les produits du libre-arbitre, se déversant dans la masse, l'augmenteraient sans cesse ; on obtiendrait un affranchissement graduel et, dans la série de nos actes, la liberté serait au moins un coefficient d'incalculable puissance.

Accordant que [1], dans la plupart des cas, il est possible d'établir une équation générale exacte entre les sommes des forces vives des mouvements centripètes de l'organisme et les sommes des forces vives des réactions centrifuges correspondantes, *quelles que soient* les formes des phénomènes de conscience interposés, pour d'autres cas M. Renouvier réserve : si la somme des forces est absolument constante et tout alors déterminé, tout nécessité, ou si l'on peut croire à des actions libres, en d'autres termes, à des *créations de force*. Le fait est qu'il nous est également difficile de comprendre comment

1. *La Critique philos.* du 20 nov. 1875. — A propos de l'ouvrage de Bain et de la préface de M. Cazelles.

nos sensations, idées, appétits, volontés, sont, ou comment ils ne seraient pas « éléments du circuit des forces équivalentes ou convertibles dans le passage de la cause physique d'une sensation au mouvement volontaire que cette sensation provoque. » La même difficulté ne se présente-t-elle pas pour chaque passage d'une espèce de mouvement à une autre ? Sommes-nous autorisés à dire qu'il s'ajoute de la force à mesure que les phénomènes croissent en complexité [1] ? Si l'évolution d'un être nouveau et sa nutrition sont une véritable création organique [2], ce qui est créé, ce sont les « éléments histologiques, » éminemment destructibles et périssables. Les groupes en quelque sorte expansifs de phénomènes qui sont apparus successivement sur notre globe ne semblent pas des créations, mais des directions nouvelles de force.

Une récente note de M. J. Boussinesq [3] aidera, je le crois, à ordonner ces vues. Les changements de direction imprimés par le *moi* au cours des phénomènes visibles compris dans sa sphère d'activité, se faisant, dit-il, sans contrevenir aux principes généraux de la mécanique, ni probablement sans rompre la continuité des faits, n'est-il pas naturel de penser que le rôle du libre-arbitre s'y borne à utiliser des solutions singulières, qu'admettent ici les équations du mouvement, pour passer d'un système d'intégrales particulières à un autre système ? La liberté ne limite pas alors le déterminisme ; elle ne fait que le compléter dans des cas où les lois physiques, tout en s'observant pleinement,

1. M. Herbert Spencer ne demande que le principe de la *persistance de la force* pour tenter une explication générale des développements organiques. (*Principles of Biology.*)

2. Cl. Bernard : *De la physiologie générale*, IV.

3. *Sur la conciliation de la liberté morale avec le déterminisme*, in Comptes-rendus de l'Acad. des sciences. (19 fév. 1877.)

sont impuissantes à déduire l'avenir du présent, à tracer aux phénomènes une voie complétement fixée, et les intégrales singulières des équations du mouvement de l'organe de la pensée constituent, en quelque sorte, le champ où se révèle au géomètre un ordre de choses spécial, supérieur à l'ordre géométrique. Ce champ est restreint, mais très-suffisant pour faire du moi un agent *moral* et *responsable*.

L'influence *propre* de la liberté morale s'élimine d'ailleurs en majeure partie des *grands nombres* que recueillent les statisticiens, parce qu'elle n'a d'autre effet que de modifier très-graduellement ces nombres, d'année en année, dans la mesure même où elle change l'état moral moyen de la société.

Que la géométrie trace le champ de l'action émise par le moi, l'étude de l'agent appartient toujours à la physiologie psychique. De toute façon, il s'agit d'élever une construction morale.

CHAPITRE IX

VOLONTÉ ET MORALE.

J'avais remarqué déjà comme un fonds commun d'obligation morale d'où se tirent les responsabilités instituées et il m'avait paru que ces responsabilités écrites, positives composent un rapport, un système d'effets qui est pratiquement réglé selon la connaissance commune *actuelle* de l'obligation morale. Cette connaissance actuelle me semblait la *conscience*, dont on a dit [1] qu'elle est « le nom populaire du sens commun en morale. »

Ici, dans la conscience, l'homme se voit agent moral, sujet, en présence de l'objet moral, qui est *le bien*. Responsabilité, je l'ai dit, c'est obligation, rapport du sujet à l'objet. Combien de difficultés ont déjà été soulevées par ces deux termes !

M. Fouillée entend que la volonté, voulant le bien, ne fait que se vouloir elle-même. Pour M. de Laurières [2], la liberté consiste à ne pouvoir se déterminer

1. Waddington : *Dieu et la conscience.*
2. *Essais philosophico-théologiques.*

que pour le bien ; sa sagesse protestante refuse à Dieu le « bon plaisir, » la « grâce » catholique, qui est toute affaire de privilége, et il s'indigne que les réprouvés soient condamnés à être mauvais dans l'éternité. M. Renouvier tire les devoirs envers soi-même d'un certain sentiment de ce que nous devons être et devons faire pour conserver et développer notre nature conformément au plan dont notre raison est capable et que notre conscience nous dit de réaliser. « Conforme-toi à *ta* nature. » *Lex naturæ est lex conscientiæ*, dit Francisque Bouillier. Ainsi, pour ces philosophes, le propre de la volonté est d'être liée à sa fin. Prenons ce terme dans une acception positive. L'homme reste un pouvoir, la responsabilité est relative à la vie et la seule chose qui importe à la morale, c'est la force de l'obligation : or, la pourrions-nous asseoir plus solidement que sur les lois profondes de l'évolution humaine qui se révèlent à travers les faits de l'expérience tant individuelle qu'historique ?

Il ne s'agit que de reconnaître une telle loi de développement. La formule spiritualiste est trop indécise et n'en dit rien ; nul critère. Son « bien » est par le beau, le beau par l'harmonie et l'unité, et l'unité par l'amour. Identification obscure des forces de l'âme et de l'objet ; cette belle rêverie n'est que pour l'attrait, n'est qu'un vague *Sursùm corda*.

M. Jules Simon, par exemple, a bâti son livre du *Devoir* sur l'idée de Dieu : Dieu est l'absolu, liberté dans notre volonté, rayon dans notre conscience, justice en soi. Où prendrait-il cette idée ? Il la « voit, » il la « sent. » Il se fie à sa claire vue. Mais si l'eau lui courbe le bâton ? quelle garantie à l'évidence personnelle, diverse ? Ce sera la vue d'autrui, la majorité et le « sens commun. » Or, que tient le sens commun ? l'idée innée. L'idée innée ne peut éclater que d'évidence, et l'évi-

dence à son tour ne prouve rien si l'idée n'est innée en effet et toute faite. Avec ces données à-prioriques, nulle discussion n'est possible, nulle démonstration.

« Dieu ne nous a pas donné le gouvernail sans faire luire pour nous une étoile. » Encore faut-il que cette étoile soit visible à l'œil nu. M. Jules Simon ne peut là-dessus que poser des généralités et s'en tenir à la simple sagesse des nations. Il consent, assez dédaigneusement, à être compté pour rien par ceux qui nient les principes et par ceux qui les démontrent. Et c'est pourquoi il ne prouve lui-même ni plus, ni mieux que le sens commun.

Autant donc vaudrait s'abandonner bonnement au sens commun, se fier à sa conscience. Une société ne peut tenir dans ce laisser-aller. Le *heureusement*, *puisque c'est naturellement* de Montaigne n'y suffit pas et n'est pas sûr.

Puis, qu'est le sens commun ? Les principes de la morale dite universelle ont dû être formulés dans l'expérience des relations auxquelles ils se trouvent applicables. La conscience serait acquise et il ne s'agirait que de déterminer l'élément irréductible qui a été le point de départ de l'éducation morale. De toute façon, soit qu'on examine les « cas généraux de conscience, » soit surtout qu'on étudie le jeu complexe des relations humaines, on s'aperçoit que la pratique réclame quelque définition objective du bien et quelque critère des actes.

M. Wiart [1], laissant les inutiles formules idéalistes, a voulu donner à la morale le critère de l'utilité géné-

1. *Des principes de la morale envisagée comme science*, 1862. — M. Wiart accepte les principes de Jouffroy, mais il refuse son criterium. Exemple : si on peut se faire justice soi-même. Il est conforme à *ma fin* que je me fasse justice moi-même (Jouffroy) ; mais cela n'est pas conforme à la *fin universelle*.

rale. Étant données deux actions possibles, on préférera celle dont les conséquences sont le plus favorables au bien général. M. Renouvier le refuse pour cette raison spécieuse que si l'on veut se placer au point de vue de la société parfaite où l'utile et le bien coïncideraient, il faut d'abord découvrir le plan de cette société, et que, jusque-là, la morale attendra. La caractéristique, la condition nécessaire de la moralité serait cette règle du juste, donnée « immédiatement » par la conscience et formulée par Kant, de se traiter, soi et ses semblables, comme des fins libres et jamais comme des moyens. Si l'on estime, avec M. Renouvier du reste, que ce contenu n'a pu être dégagé qu'à la faveur d'une longue épreuve, le critère ne serait-il pas plutôt la loi même qui régit et redresse les organismes collectifs et individuels ? Ne serait-ce pas que nous trouvons ce contenu dans la conscience, parce que nous l'y avons mis sous le battement incessant et douloureux de la loi ?

Puis, quand le critère subjectif de Kant, pour s'appliquer à l'objet, se transforme en ce précepte extérieur d'agir toujours de telle sorte que la maxime de notre acte puisse être érigée par notre conscience en une règle universelle, le jugement que comporte l'application de ce précepte ne revient-il pas, dans la plupart des cas, à un jugement d'utilité ?

M. Littré, lui, oppose à M. Wiart qu'il y a des utilités de bien public qui ne sont ni justes ni injustes. Comment alors distinguera-t-on celles qui ont le caractère de la justice, puisque être utile appartient à d'autres choses qu'aux choses justes ? Cette objection négative, dit-il, suffirait pour faire soupçonner une intime difficulté à la confusion entre le juste et l'utile. Le juste est de l'ordre intellectuel, de la nature du vrai, aussi distinct de l'utile que le vrai l'est lui-même. Au fond, la justice a le même principe que la science. Seulement

celle-ci est restée dans le domaine des faits objectifs, tandis que celle-là est entrée dans le domaine des actes moraux. L'assentiment *commandé* s'appelle ici démonstration, et là devoir[1].

Littré traitait l'idée du juste comme j'étais amené à la comprendre moi-même. L'objet n'était plus une idée immédiate de la conscience, mais cette idée était comprise de l'intelligence comme une loi d'équilibre organique. C'est de là qu'il faudrait partir pour construire une véritable science de la morale, qui s'appuierait sur la science biologique. Le docteur Clavel[2] l'a essayée. Sa méthode est l'observation des faits présentés par les personnes et les sociétés. Son critère est la loi d'intégrité des organismes. Or, l'observation et l'expérience n'ont pu montrer, chez l'homme, qu'un organisme capable de prospérer ou de péricliter selon des circonstances étudiées avec soin. Le bien se montre partout et toujours comme l'accroissement de la vie humaine, tandis que le mal en marque l'amoindrissement. Le bien et le mal purement individuels relèvent donc de la médecine, de l'*hygiène;* la *morale* proprement dite aura pour objet le bien et le mal de l'individu élevé à la qualité de personne sociale ; la *politique* traitera du bien et du mal de la société. Et, parce qu'il faut mettre en action cette morale abstraite et théorique, la *moralité*, qui est la partie regardant le sujet, traitera de la somme de force et de volonté que la personne est tenue de

1. Art. *De l'origine de l'idée de justice*, dans *La science au point de vue philosophique*. Littré y fait une curieuse analyse. Il montre que les populations barbares ont commencé par le dédommagement, la compensation, ποίνη. La justice est d'abord indemnisante, et le meurtrier qui a composé est quitte ; elle n'est que plus tard punissante. L'idée complexe d'offense à la morale, de répression morale, ne s'est introduite qu'à la longue.

V. aussi dans *la Philosophie positive* de janv.-fév. 1870 l'article : *Des origines organiques de la morale.*

2. *La morale positive*, 1873.

dépenser pour soutenir le bien ou combattre le mal.

Les difficultés reparaissent, car la moralité fait de larges emprunts au sentiment. *L'égoïsme*, ou l'*instinct de conservation*, est une force qui répond parfaitement aux nécessités de l'individu. Mais la vie égoïste n'est pas tout l'homme. Quantité de faits biologiques ne se produisent qu'au sein de l'organisation sociale. Quelle est la force qui répond à la vie collective ? L'*instinct de reproduction*, qui amène l'homme à la collectivité, est loin de représenter toute sa valeur morale ; il faut à la moralité l'intention de militer pour le bien, l'énergie vertueuse, le désintéressement, ou, pour employer le mot des disciples de Comte, l'*altruisme*.

Comment ce germe, l'instinct sexuel, s'est-il à ce point développé ? On ne peut pas dire que l'altruisme ait été spontané. La notion de *l'humanité* est récente. Pas plus que le spirituel M. Bagehot, je ne peux bien me figurer la conception de la morale qui existait chez les peuplades primitives ; si nous mettons de côté leurs habitudes morales *acquises*, on ne voit pas trop ce qui restera. Il restera pourtant un rudiment commun, et les premières habitudes morales se sont formées partout à peu près les mêmes, parce que les premières positions de l'expérience ont été aussi à peu près les mêmes partout. L'homme « intelligible » de Kant n'est pas une valeur toute arbitraire. Nous devons trouver un groupe de ressemblances physiologiques profondes qui soient le canevas de ces premières habitudes acquises.

Les plus récents travaux des physiologistes ont montré le rôle important que jouent dans l'économie du système nerveux ces amas de substance grise centrale du cerveau, qu'on nomme la couche optique ; les noyaux optiques, écrit M. Luys [1], représentent une

1. *Le cerveau*, 1876. (Bibl. scientif. intern.)

sorte de point de convergence commun, de carrefour, et l'avant-dernière étape où viennent se réunir les impressions du monde extérieur, pour être irradiées de là, à l'aide des fibres blanches, vers les différentes régions de la périphérie corticale. Ainsi toutes les sensibilités diffuses de l'organisme, « soutirées de l'intimité de nos tissus, de nos chairs, de nos muqueuses, de nos viscères, de tout notre être, en un mot, » se concentrent à la fin dans les réseaux du *sensorium commune*. Mais il convient de remarquer que les processus de la sensibilité se sont transformés graduellement à mesure qu'ils avançaient et traversaient des territoires nouveaux. Débutant à l'état de simples ébranlements physiques et acheminés d'abord vers les régions centrales de l'axe spinal, puis groupés dans les noyaux optiques qui les ont irradiés vers les cellules corticales, ces processus ont fini par devenir, au dernier terme de leur long parcours, une incitation vivante, de plus en plus « animalisée » et « spiritualisée » par l'action propre des divers milieux qu'ils ont successivement mis en action.

Certes, c'est une transformation merveilleuse [1]. Ce travail d'affinage est celui de la nature entière, et les plantes, et les formes élémentaires et supérieures de la vie animale sont les créations précédentes essayées pour produire cet organisme synthétique, cette unité sentante, consciente et pensante que nous sommes.

Or, comment opère le jugement, et d'abord, comment se forme la sensibilité morale ? Il n'est pas douteux que, une fois les impressions arrivées aux cellules corticales du cerveau, celles-ci *s'érigent*, réagissent à

1. Rappelons le mot de Bain, unité à *deux faces*. « Nous disons que ce qui est subjectivement conscience ou sensation est objectivement matière ou mouvement ; qu'un phénomène qui pour lui-même est sensation, est mouvement pour les autres phénomènes. » Rien de plus. — L. Dumont (*Rev. philosoph.* de nov. 1876.)

leur manière d'une façon spécifique, qu'il se dégage de la substance grise de l'écorce une émotivité propre, automatique, par la simple mise en éveil des propriétés élémentaires des régions intéressées [1]. Ces cellules ne sont pas passives, elles sont vivantes ; elles ne réagissent pas *à froid*, insiste Luys ; et il est légitime d'admettre, on est forcé d'admettre qu'elles possèdent des affinités intimes et que l'incitation a dû blesser ou flatter leurs sympathies profondes. C'est dans ce réduit de la substance grise que se développe donc notre sensibilité morale ; c'est là que se passe cette mystérieuse évolution de nos diverses impressions sensitives, optiques, acoustiques,... en nos notions du bien et du mal, du beau et du laid..... Une relation directe unit notre sentiment physique du bien et du mal, du beau et du laid, à ce que nous appelons le beau esthétique, la satisfaction et la dissatisfaction morale. Un même mode de sentir se répète de bas en haut.

Il résulte en outre de leur structure même que les cerveaux humains, en présence des incitations extérieures qui viennent ébranler leur sensorium, réagissent partout et en tout temps d'une façon identique et commune. « Ils représentent tous, plus ou moins, une série infinie de prismes de même composition, exposés suivant les mêmes angles aux mêmes rayons incitateurs de la lumière qui vient les traverser. » Et c'est dans cette aptitude native que nous avons tous à réfracter les impressions extérieures d'une façon identique à celle de nos semblables, c'est dans ce fonds de la sensibilité morale qu'il faut chercher la base du *sens commun*.

Le sens commun dans le monde des actes moraux, dit très-bien Littré, est une limite imposée par l'iden-

1. M. Luys, s'appuyant des expériences de Schiff et de ses propres observations, affirme qu'il existe des aires spéciales où telle ou telle catégorie d'impressions se disséminent.

tité fondamentale de l'organisation humaine aux variations de la morale. Il est, écrit Luys, une « ligne commune méridienne » sur laquelle sont dirigés les sentiments, les émotions, les jugements et les actions des êtres humains, une espèce de « méridien magnétique de commune sympathie. » On peut même accorder que le sens commun devient ainsi « le véritable criterium et la pierre de touche qui nous servent à apprécier et à juger la valeur d'un phénomène d'ordre moral. » Toutefois, il faut se défier d'invoquer pour criterium, avec quelques philosophes, tous les jugements subjectifs compris dans ce fonds de notions qui sont dites de sens commun.

J'observe ici que, dès que le jugement intervient, il ne nous suffit plus du trépied des propriétés physiologiques : sensibilité, phosphorescence nerveuse, automatisme. Mais il faut poser nécessairement, pour point de départ de nos jugements, ces propriétés analytiques qui sont les facultés des psychologues. Or, parmi les modes irréductibles des manifestations de la vie psychointellectuelle, si nous cherchons quelle est l'intuition essentielle à laquelle se peut ramener l'idée de justice, élément de la construction morale, nous trouverons que c'est en effet au sentiment simple de la ressemblance et de la différence, que M. Bain nous a montré être une des bases de notre système logique. Justice, c'est comparaison, mesure.

La conception du juste prête une force singulière à ce sentiment, la sympathie, qui s'éveille en nous à la vue de la douleur d'autrui et qui nous porte à agir envers nos semblables comme, en telles conditions pénibles que nous nous représentons, nous agirions envers nous-mêmes. Il faut que A égale B. La sympathie, d'autre part, fortifie cette notion supérieure qui surgit de la comparaison que nous faisons spontanément de

nous aux autres. D'une manière générale, il est donc vrai de dire que nos instincts altruistes sont des « germes » que le raisonnement et l'expérience développent. La connaissance et le sentiment sont en éducation mutuelle : voilà pourquoi la morale a attendu et attend encore. Bref, la morale est construite et la conscience est acquise. Qu'on ne dise pas que nous compromettons l'autorité de la conscience. Notre conscience *actuelle* est du moins un *fait accompli*, elle ne se peut perdre, et c'est de quoi rassurer les partisans de toute révélation religieuse ou indépendante.

M. Clavel écarte sagement les difficultés que les spitualistes opposent à l'action de « l'automate moral. » Mais le travail que je suivais m'obligeait à passer par ces difficultés, pour avoir raison ensuite de ne plus m'en empêcher.

Comment, en vérité, s'est pu faire cette éducation de notre conscience au point d'ajouter à l'instinct primitif la force morale, la bonté, l'amour de la vérité et de la liberté ? Dès que les motifs nous déterminent absolument, le perfectionnement n'a pu se produire que par l'augmentation des motifs de la volonté, c'est-à-dire que la sphère de notre jugement aura été agrandie et que la passion brutale du moment ne nous entraînera plus sans conflit. L'être le plus bas, observe Littré, dans l'échelle psychique, est celui qui a le moins de motifs à sa disposition.

D'un autre côté, nos motifs, même sympathiques, répondent toujours à des incitations personnelles ; nos motifs peuvent être d'ailleurs la satisfaction élevée, héroïque, que procure le renoncement personnel, ils peuvent être des intérêts désintéressés. Il faudra donc, pour expliquer l'empire de la bonté, admettre avec M. Clavel que la vie collective fait surgir des intérêts altruistes assez forts pour dominer les intérêts égoïstes,

ce qui ne peut se produire que si la société ajoute (elle le fait évidemment) à la vie individuelle des fonctions d'un attrait considérable. Et ainsi se substituera, pour reprendre avec Littré, au déterminisme brut établi par la nature, un déterminisme perfectionné par l'homme, mobile et progressif, où les motifs éclairés et bons gagnent ujours de la puissance sur les motifs ignorants et mauvais.

Ce que nous appelons notre volonté libre est une puissance qui est contenue en définitive dans notre faculté de juger et qui a les mêmes limites. La première phase du jugement est une phase d'incidence pendant laquelle l'incitation extérieure vient impressionner notre sensorium et faire vibrer notre sensibilité. Cette incitation réveille du même coup ceux de nos sentiments idéaux, celles de nos idées qui y affinent, « traces phosphorescentes » que l'élément nerveux garde des vibrations qui l'ont précédemment ébranlé. En même temps que les actions du dehors, les actions du dedans, expression des besoins de notre substance vivante elle-même, c'est-à-dire nos sentiments et nos passions, arrivent sur la scène où tous les éléments du jugement se trouvent alors assemblés. Or, les deux premiers actes du jugement, bien voir, bien sentir, dépendent certainement de l'état de verdeur et d'impressionnabilité de nos éléments nerveux. La volonté, qui marque la troisième phase du jugement, dit Luys, n'en dépend pas moins. Les modalités nouvelles et mystérieuses, désir, attraction, répulsion, que nous avons vu éclater dans le sensorium, sont les éléments primordiaux destinés à constituer un processus d'activité volontaire. Ainsi « la motricité n'est, physiologiquement, que de la sensibilité transformée. » « L'acte volontaire en lui-même n'est que la réaction de la sensibilité mise en émoi. » Cet acte est le dernier terme

du parcours ; mais, tandis que l'incitation primitive était arrivée « spiritualisée » dans les réseaux du sensorium, l'ébranlement purement psychique qui en est projeté, passant à l'aide de fibres blanches spéciales dans le corps strié, perd son caractère d'incitation spirituelle pour s'incorporer de plus en plus à l'organisme, se « matérialiser » en quelque sorte, et sa puissance dynamique est multipliée par l'adjonction des éléments nerveux adventices qu'il rencontre en descendant des régions supérieures.

Il reste à la physiologie beaucoup à découvrir, et quand elle aura assigné à chaque élément nerveux son rôle, établi l'équivalence entre les quantités qui se transforment à chaque moment du circuit vital, elle n'aura pas encore tout dit. Quelle équivalence entre des quantités et les qualités qui surgissent dans ce circulus ? qui résoudra les relations qualitatives en relations quantitatives ? Cependant la volonté humaine reste un pouvoir tout relatif qui est limité dans le champ de la sensibilité générale.

Est-ce que personne nie la tyrannie des caractères, l'influence des tempéraments ? Quelque goût extravagant [1] « renverse souvent l'enceinte fortifiée de la raison. »

C'est un vers banal :

> Chassez le naturel, il revient au galop.

Est-ce donc qu'il faille conclure à l'irresponsabilité personnelle, en ce sens que nous ne pourrions rien faire pour combattre notre « naturel ? » Non certes. On cite assez d'exemples où un effort de volonté a réussi à prévenir le retour même d'une crise morbide. Mais nos efforts volontaires, à les bien analyser, consistent tou-

1. Shakspeare.

jours à produire des motifs de la raison d'une certaine puissance. C'est pourquoi les personnes de peu de raison ou d'attention faiblement concentrée montrent plus d'entêtement que de volonté réagissante. Un homme perfectible est celui qui est docile aux suggestions raisonnables, et cette docilité est volonté. On sait d'ailleurs comme la raison est inégalement départie et dépendante. Je ne refuse pas que la liberté « se prouve en voulant; » mais chaque volonté intelligente qui la manifeste n'est-elle pas déjà engagée par ces causes profondes qui ont formé le caractère de la race, du peuple et de l'individu ?

La marge de la volonté est celle de la raison, j'y insiste. La pénalité adoucie repousse l'imagination d'une sorte d'agent surnaturel qui serait en nous absolument libre de nos conditions et capable jusques à un certain point de nous y soustraire. D'un autre côté, les jugements répétés de l'intelligence sont des motifs qui, en se fixant, produisent à la longue une classe de sentiments vivaces. Le remords, où l'on a cherché un témoignage mystérieux, peut s'expliquer de cette façon, que le mobile brutal qui a emporté la volonté se trouvant épuisé par l'accomplissement de l'acte, les sentiments de raison, qui avaient été écartés, reparaissent et reprennent le dessus. Ces sentiments de raison qui composent la conscience actuelle sont fixés en chacun de nous à quelque degré et l'intensité du remords est en proportion du degré de la conscience.

En somme, notre pouvoir relatif occupe une sphère assez étendue pour nous laisser l'idée d'une liberté d'action qui suffit à la moralité. « Il y a, écrivait Stuart Mill, des successions physiques que nous appelons nécessaires, comme la mort faute de nourriture ou d'air ; il en est d'autres qui, tout en étant, aussi bien que les premières, des cas de causation, ne sont pas dites né-

cessaires, comme la mort par empoisonnement qu'un antidote ou l'emploi d'une pompe stomachale peut quelquefois prévenir. » Il me semble que M. Berthelot [1] entend notre liberté de la même manière, comme un pouvoir intellectuel, quand il dit que « à l'évolution nécessaire du système solaire et des métamorphoses géologiques succède un monde où la liberté est apparue avec la race humaine : celle-ci a introduit dans les choses un élément nouveau, elle a changé le cours des fatalités naturelles. » « Le moi sociologique, écrit A. Herzen [2], est quelque chose de plus que le moi physiologique. L'homme se pose libre, c'est un fait psychologique, c'est un fait social. » Le même progrès social qui a pour effet d'individualiser les personnes tend à différencier dans l'individu le *moi* et à faire de ce moi une source d'action toujours plus originale, quoique restant conditionnée.

Tous ces termes de responsabilité, liberté, nécessité, déterminisme, pris absolument, ne font que masquer le jeu intérieur de l'âme et obscurcir d'un faux sens des phénomènes physiologiques si délicats et si complexes. Écartons enfin, avec ces termes, les théories qu'ils ont soulevées.

Je n'ai pas parlé de la *sanction*. La sanction est toujours *portée* par la loi. Notre raison reconnaît aux lois de l'ordre physique un caractère de nécessité dont nous avons à nous accommoder. Dans l'ordre des responsabilités instituées (le terme de responsabilité doit être réservé aux effets institués par la loi), nous ne faisons que dégager l'idée d'un accommodement aux fins sociales, régulariser quelques effets des sanctions natu-

1. Réponse de M. Berthelot, dans les *Dialogues philosophiques* de E. Renan, 1876.

2. *Lettre* à son fils, dans la *Revue philosophique* (dirigée par Th. Ribot) de sept. 1876.

relles ; et c'est le caractère de nécessité de la loi écrite, reconnu par la raison, qui légitime supérieurement la pénalité. L'espérance d'une rémunération au-delà de la vie, qui constitue la sanction religieuse, peut agir comme un motif de la volonté ; mais ce motif n'est pas essentiel à la moralité, il détermine peu de nos actes et il s'affaiblit au contraire à mesure que la somme du savoir et de la moralité augmente. Je me sens capable du sacrifice de moi-même ; je sais que dans le zèle du savant et de l'artiste il entre quelque renoncement en vue d'un bien impersonnel. Une société ne se fonde pas sur le désintéressement ; toutefois il est légitime de dire que la considération du bien social sera un mobile toujours plus présent et plus efficace dans la volonté humaine. Un idéal pratique se substitue à un idéal reculé que les désirs des hommes sont évidemment impuissants à réaliser en fait.

La morale a sa base solide. Est-ce que pourtant aucune difficulté ne demeure ? La nature nous est un spectacle doux et terrible ; l'*alma parens* est aussi le monstre. Elle est le règne de la lutte, où les faibles sont sacrifiés aux forts; et chaque être, en tant qu'individu, et l'homme, qui écrase tant de vies à chaque pas, n'est qu'un apport à son espèce. Notre science explique ce jeu de la mort et de la vie, cette conservation par la destruction ; toute cette nécessité est « raisonnable. » Mais notre sensibilité réagit douloureusement contre la loi que reconnaît notre intelligence. Et ici crie la plainte éternelle que nulle explication n'apaise.

Que signifie cette position où nous sommes *contre* la nature ? Quelle est la détermination supérieure par laquelle la mort n'est que métamorphose et la Parque antique ouvrière de toute vie ? La pensée, en chaque série, heurte à la fin l'inconnu. Mais nulle série scientifique ne se construit par l'inconnu. La règle morale de

la vie est dans les faits de la vie [1] ; il ne faut que la reconnaître et s'y accommoder. Nous ne sommes pas la mesure des choses. Notre justice nous juge, elle ne juge pas la vérité.

1. Le *Literarisches Centralblatt* (n° 15, 1876) mentionne un ouvrage de Spir, *Moralitæt und Religion*. Pour Spir, le sentiment constitutif de la morale est une tendance intérieure à poursuivre le bien des autres hommes : il attribue à cette tendance un double effet qui rappelle, observe le rédacteur, la division en mobiles égoïstes et altruistes. Notre volonté fait effort vers « l'identité » et s'oppose à la douleur qui consiste en notre « non-identité » avec notre état normal. La pleine identité avec soi-même, jamais atteinte, est le but suprême, le plus grand bien. Or, d'après Spir, la vraie nature des choses est l'unité, et l'individualité n'est que l'apparence. Son dualisme aboutit donc, dit le rédacteur, à cette contradiction que l'individu, d'une part, doit agir conformément à sa nature et que, d'autre part, puisque sa nature est l'individualité, il ne saurait plus, dès qu'il la dépouille, être question de son bien. Il semblerait que la fin individuelle ne comporte pas le bien général. La difficulté est levée, s'il est vrai que la société fait surgir des intérêts altruistes toujours plus puissants ; car la société spécialise alors les personnes afin de les faire concourir librement à un but commun. Spir introduit la contradiction dans le jeu naturel des facteurs, dès qu'il imagine une « unité finale » qui exige que les identités individuelles, qui ne sont plus à ce point de vue que des *apparences réelles*, s'y absorbent, en sorte que le bien serait à la fois d'être et de ne pas être.

CHAPITRE X

DES ACCROISSEMENTS SOCIAUX.

La région où se forment les questions morales est la société même. Toutefois une science de la société est beaucoup plus vaste que la morale et les études si diverses qui sont exigées pour l'intelligence des phénomènes sociaux doivent être rangées sous un terme qui en marque la destination totale. C'est à cet effet que Auguste Comte employa celui de « sociologie », qui est aujourd'hui passé dans les langues modernes.

Le nom de Comte est tenu en une certaine défaveur, même par quelques-uns qui ne sont pas éloignés de lui quant au mode de penser. Je ne sais si cette défaveur doit être attribuée surtout à son style, à sa personnalité ou à ses erreurs dernières. Je comprends qu'on s'effraye de prendre un engagement trop étroit et de subir une discipline. Du moins la conception historique de Comte était la seule puissante et entière qui m'imposât et la critique que j'essayais demeurait nécessairement soumise aux lignes qu'il avait tracées.

En vérité, le phénomène « sociologique » est si complexe et cet édifice est si vaste que j'y entre comme par une porte de hasard. Je ne prétends guère ici que repenser.

Le fait véritablement nouveau que présente une société d'hommes, est qu'elle est un organisme de l'espèce. Sans doute il y en avait quelque préparation dans la nature, quelques obscures ébauches. Des singes se groupent par un instinct déjà très-marqué de sociabilité et Darwin a même pu observer une sorte de moralité qui en était l'effet. Nous ne voyons pourtant pas là encore d'arrangement caractérisé ; et si, dans le combat pour l'existence, tels végétaux ont agrandi leur zône et tels animaux ont survécu à d'autres, ce n'est jamais qu'en vertu d'adaptations séparées et par le concours des circonstances extérieures. Une société humaine est, au contraire, une organisation distincte, telle que l'arrangement créé par les relations des personnes (l'individu social est *personne*) devient une condition, à la fin la plus importante, de leur développement. Que tout se résolve en adaptations individuelles, elles ne se produisent que par le moyen et au sein d'une adaptation supérieure, qui est la vie de la société elle-même.

Telles nous voyons, dans un organisme élevé, les cellules, seules unités physiologiques, se disposer en des tissus spéciaux, ces tissus en des organes, et ces organes manifester des fonctions qui n'ont toutes pour but que de procurer à la cellule élémentaire les conditions indispensables à son existence, en sorte que le phénomène vital n'est pas seulement une somme, mais un *complexus* d'activités cellulaires : telle une société est un *consensus*, dirions-nous, le plus compliqué, où les fonctions sont le plus différenciées, les individus le plus mobiles et l'action totale la plus puissante.

Les sociétés nous apparaissent partout dans l'histoire

comme des groupes variables dans des milieux variables, et leur besoin est de produire des relations et d'accumuler des expériences qui leur permettent de résister avec quelque succès et de modifier même à leur profit les conditions défavorables. Mais on comprend qu'il a fallu, pour conduire d'une peuplade primitive, par exemple, à la ville grecque, laquelle a été le premier organisme vraiment politique, un prodigieux travail de fixation et d'accroissement. Une force qui a été essentielle à la cohésion des noyaux primitifs, c'est assurément « la coutume. » Tout ce qui fortifiait la coutume était bon [1] ; le commerce n'existait pas ou était interdit, parce qu'il l'aurait affaiblie par le mélange de l'étranger ; l'isolement géographique était un avantage. L'instinct de reproduction amena à la longue la relation sexuelle qui était le mieux attachée, la famille. Les nations chez lesquelles la filiation s'établissait par le père et la mère, ou par le père, durent l'emporter sur celles où la descendance s'établissait par la mère seulement. Or, la famille se lia par des rites religieux, par le culte de l'ancêtre. La cité, qui a été la forme la plus heureuse des diverses combinaisons dont la famille était l'élément, la « cité antique » s'assit au foyer [2]; elle fut la religion des foyers, fermée et inhospitalière. Ce caractère d'exclusion fut aussi celui de ces lourds royaumes, tels que la vieille Égypte qui ouvre notre monde : ces peuples clos préparaient la matière première de l'histoire.

Cependant, ces groupes cohérents une fois formés, les conditions de vivre étaient devenues différentes par l'effet d'une foule de circonstances ; une surabondance active poussait au dehors, ou la conquête menaçait.

1. W. Bagehot : *Lois scientifiques du développement des nations*, 1873. (Bibl. scientif. internationale.)
2. Fustel de Coulanges : *la Cité antique*, 1873.

L'adaptation exigeait plus de souplesse et de mobilité, et il fut nécessaire, il fut difficile, de sortir de la coutume désormais trop tyrannique. On voit ici que de grandes nations se sont brisées ou immobilisées. Les révolutions violentes firent presque table rase des vastes empires asiatiques. L'Inde ne rompit point ses castes et s'hébéta dans la coutume. Mais il importait peu, quant au but, que l'Inde s'arrêtât, si l'Asie-Mineure continuait; il importait peu que Thèbes ou Babylone fussent mortes, puisque les choses acquises par elles ne se perdaient point, ni leur écriture, ni leurs arts, ni leurs hautes notions morales. Et l'on constate en effet, à travers ces grandes ruines de peuples, un résultat qui se fixe et s'accroît d'une manière continue pour écheoir en héritage à la race qui sera la mieux douée et le mieux située pour le recueillir.

Une péninsule comme la Grèce, défendue du continent barbare par les neiges, mais ouverte à la mer, déchirée en baies et toute penchée vers l'ancien Orient, fut excellement propre au mouvement et à l'échange [1]. Car c'est alors « la discussion », c'est le transport des idées et des choses qui était favorable. Le va-et-vient des peuples sur ses côtes eut pour conséquence de dégager les éléments qui étaient communs et de favoriser extraordinairement l'expérience. C'est pourquoi il se perdit si peu de la Grèce, déjà très-assimilable. Rome recueillit d'elle les éléments élaborés, elle en prépara de nouveaux, et elle agrandit tellement l'aire d'activité et de similitude, que ces éléments réunis furent une force capable d'assouplir et dompter l'énorme monde barbare qui se rua sur elle : ils servirent et permirent la grande unité intellectuelle chrétienne qui fut chargée

1. M. Élisée Reclus le fait bien voir (tom. I de sa *Nouvelle géographie universelle*, en cours de publication).

de cet office et qui était le phénomène sociologique le plus considérable qui se fût encore produit.

Le monde barbare absorbé et tandis que se relève le niveau commun du savoir et des idées que « l'immixtion violente de populations demi sauvages avait fait subitement baisser [1] », nos nations modernes, Italie et France, Allemagne, Espagne, Angleterre commencent chacune de se constituer. D'une part, les organes sociaux se reforment : le municipe romain se refait autre dans nos fécondes communes du moyen-âge et dans les florissantes villes flamandes, tant ce groupe naturel était bien organisé pour résister et pour construire ! Chose remarquable, des unités politiques très-composées, dont la violence précipite ou interrompt la formation, deviennent très-vite cohérentes : le savant droit romain avait noué tant de rapports qu'il introduisit dans les relations de ces unités nouvelles sorties des démembrements de l'empire des ressemblances ineffaçables. Et remarquons, au lieu que les codes primitifs n'étaient que des morales sommaires ou des règlements bruts, combien de relations déjà mêlées et délicates règlent au contraire les lois romaines et quel long travail de fixation elles représentent et résument ! Les serfs sont affranchis, les rudiments du gouvernement représentatif se montrent, les pouvoirs se séparent, en un mot, la différenciation fonctionnelle est en rapide progrès.

D'autre part, le monde arabe nous transmet la science grecque, qui s'ajoute au rudiment de la première instruction qui a été latine ; la fuite de Constantinople vers l'Occident apportera bientôt les lettres et les arts ; il y a une nouvelle poësie, une nouvelle architecture, une musique nouvelle. La base scientifique, qui n'était

1. E. Littré : *Études sur les barbares et le Moyen-Age.*

guères que mathématique et astronomie, s'élargit alors : la physique se reconnaît et se constitue, l'alchimie prépare la chimie et le savoir superpose ses puissantes assises. On trouve la boussole, l'imprimerie, le papier. Enfin les langues développent leur conjugaison et deviennent plus analytiques et souples.

D'un côté encore, et si l'on poursuit plutôt le travail de groupement dont est sortie la nationalité française, on verra que les circonstances étaient devenues peu à peu assez uniformes pour que les divers groupes provinciaux situés dans un milieu géographique d'ailleurs si bien défini aient eu intérêt à faire fonds commun, et les conditions de vivre si sensiblement les mêmes qu'ils s'intégrèrent solidement en un système d'adaptation nationale qui présenta la plus remarquable unité politique et administrative. D'un autre côté, on verra que la science est occupée sans relâche à discipliner, niveler les circonstances et qu'elle est favorisée à son tour par la stabilité plus assurée des conditions. Les acquisitions intellectuelles et morales sont donc soutenues par des organismes politiques moins imparfaits à mesure. La longue expérience indique les modes d'action qui sont le plus constamment favorables et les circonstances tendent toujours aussi à être moins perturbatrices de ces modes d'action. Par là s'agrandit, de proche en proche, la civilisation et les ressemblances gagnent indéfiniment sur les différences. Et même en notre fin de siècle, que menacent de si graves conflits, nous voyons s'égaliser certains tarifs, proposer une monnaie commune aux deux mondes et, dans la violation de tous les traités, grandir encore l'idée d'un droit international.

En résumé, les sociétés humaines s'entretiennent par le jeu de fonctions qui sont de plus en plus spécialisées et combinées et elles semblent, sous cet aspect, être de véritables prolongements de la série organique. Mais

l'évolution s'y montre encore dans le développement particulier des individus qui les composent ; les phénomènes présentés par les individus et par les sociétés sont étroitement mêlés, les états mentaux connexes avec les états sociaux, et ces états apparaissent en une succession nécessaire que la tâche de l'historien est dorénavant de bien comprendre.

Est-ce pourtant qu'il est possible de reconnaître une loi de cette succession ? L'histoire ne pouvait guères, autrefois, s'interroger en ces termes. Négligeons ce qui est annales, telles que les Chinois en écrivent encore. L'histoire proprement dite ne pouvait commencer que dans une époque de discussion, dans une Athènes. Mais un écrivain qui voulait demeurer précis, Thucydide, était borné à embrasser une période très-limitée, à chercher les causes dans les passions humaines et dans les situations politiques immédiates. Les historiens latins écrivaient l'histoire de Rome, hors de laquelle il n'y avait que des barbares, et de la conquête romaine ; et quand l'empire, en pleine prospérité, inclinait déjà vers sa ruine, Tacite eut la sévère tristesse de la décadence et il prévit la barbarie, mais il ne pouvait pressentir rien au-delà.

« Nam pulsis (quod dii prohibeant) Romanis, quid aliud quàm bella omnium inter se gentium exsistent ? » (*Hist.*, lib. IV.)

Il faut traverser l'âge d'élaboration prodigieuse qui suivit et arriver à la renaissance pour fournir à l'histoire un véritable passé dont elle ait conscience. A la première heure, tout y est jeunesse, élan et retour vers les lettres de la belle antiquité. L'Italie déchirée fait bientôt l'histoire rouée et sceptique avec Guichardin et Machiavel. Puis le grand spectacle de ces civilisations finies que l'érudition a remises en lumière inspire naturellement l'idée d'une sorte d'alternance fatale des peu-

ples, et de là sortira la théorie d'une évolution « circulaire », comme la conçut le Napolitain Vico. Cependant, le monde moderne se sentant vivre par lui-même, il se dégageait dès lors une idée de progrès ascendant et normal, que Leibnitz exprima en disant que le présent est gros de l'avenir, et Pascal avec une surprenante justesse, comparant l'humanité à un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. Vers quel but pensait-on marcher? au triomphe de la religion chrétienne, qui fut le terme assigné par Bossuet aux révolutions de tous les empires. Le dix-huitième siècle renversa le point de vue et l'Anglais Gibbon, écrivant l'histoire de la décadence de l'empire romain, ne voulut pas voir le grand fait parallèle de la croissance de l'Église chrétienne. Mais Voltaire, Montesquieu surtout, abandonna le récit pour entreprendre une vaste *description comparée*, et si fautive que fût son œuvre, elle n'annonçait pas moins la véritable méthode de philosophie historique. Herder, dès après eux, tentait une synthèse, une philosophie de l'histoire de *l'humanité*.

De nouvelles découvertes, de nouveaux voyages, l'immense travail descriptif de notre époque ont reculé les horizons et permis de marquer les étapes sur cette longue voie. Il est possible d'étudier, propose Littré [1], chez les Mexicains et les Péruviens, une culture qui serait intermédiaire entre l'homme préhistorique dont on a retrouvé les traces et l'antique Égypte qui entre toute formée sur notre scène ; il est possible d'observer, dans l'Inde et la Chine, des organismes qui ont cessé de progresser, et sans doute, chez quelques sauvages actuels, des rudiments qui n'ont rien donné. L'Islande du dixième siècle [2] nous laisse voir des germes juri-

1. *La science au point de vue philosophique*, XIV.
2. V. un article de A. Geffroy, *la saga de Nial*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, du 1er nov. 1875.

diques préparés dans le groupe scandinave, à part et encore dans son paganisme. On a pu, comparant les nations qui ont avorté et celles qui ont réussi, tracer le diagramme de la civilisation, en reconnaître la direction, qui est « rectiligne », et la figurer comme un arbre mille fois séculaire, dont beaucoup de rameaux ont péri, mais dont l'axe se prolonge toujours et étend sous le soleil de nouvelles et vigoureuses branches.

Enfin, tandis qu'un Aristote n'avait traité que de l'*état statique* ou des conditions de gouvernement, on a pu introduire l'étude d'un *état dynamique*, c'est-à-dire observer les sociétés au point de vue des mutations qu'elles subissent. Comte distingua avec justesse par ces expressions les deux moments ou aspects du phénomène sociologique, dont la considération est devenue aujourd'hui, sous les termes de résistance et mouvement, conservation et révolution, *ordre* et *progrès*, familière à la langue politique. Ces termes ne s'excluent point deux à deux et ils ne se proscrivent que dans les excès de la dispute. L'*évolution* exprime évidemment un état composé. Le besoin d'une société est de produire sans cesse des faits nouveaux et la communication des mouvements y exige aussitôt l'existence des liaisons nécessaires.

Or, quelles sont à un moment donné les conditions de stabilité ? quelle est la norme des processus sociaux ? L'une de ces questions ne saurait plus être laissée indépendante de l'autre.

Pour la première question, il convient de reconnaître que les éléments du système se remplacent sans cesse, mais il convient aussi d'accepter que certains éléments restent fixés à fur et mesure de l'expérience. Par exemple, que signifie le passage de l'union sexuelle brute à la famille proprement dite, à travers les divers degrés de la polygamie, sinon qu'il s'est fixé peu à peu des

éléments, des relations qui ont formé à la fin l'organisation familiale? Notre propre type présente des variétés, des régimes légaux qui trahissent une modification qui se poursuit encore dans l'intérieur de ce type pourtant défini. De même, tandis que la *curia municipalis* romaine répondait à une classe qui avait au-dessous d'elle des esclaves, il fallut, pour venir à la commune du onzième siècle reposant directement sur le sol, cette transformation profonde qui fit successivement de l'esclave un serf et du serf un homme libre. Dans l'ordre gouvernemental, la pratique moderne de l'élection tient à un élément de responsabilité qui a été introduit et qui implique un changement très-considérable dans les situations individuelles. Dans l'ordre économique, le passage des formes de « communauté de village [1] » indienne et russe au régime de la propriété occidentale accuse de très-curieuses et intimes différences.

Il n'est pas besoin d'insister pour faire voir que les institutions organiques ne représentent jamais que des systèmes de relations entre les personnes. Tout ce qui importe est de s'assurer que ces relations confuses s'arrangent à la longue d'une certaine façon : si aucun fait ne se fixait, il n'y aurait pas de « principes »; les choses resteraient indifférentes et une société serait orientée aussi bien vers le système prohibitif que vers le libre échange. C'est une question plus difficile de savoir jusques à quel point les mêmes relations justes seront satisfaites dans l'avenir par les mêmes dispositions. En ces phénomènes sociaux si liés et si compliqués, il faut tenir compte des circonstances qui interviennent et renversent quelquefois certaines proportions. Il n'est point de parti politique qui ne sacrifie, en

1. V. l'*Ancien Droit*, par sir Henry Sumner Maine, trad. Courcelles-Seneuil, 1874.

fait, quelque principe avéré, en vue d'un résultat qui est immédiatement désirable, et les vérités politiques vivent beaucoup d'expédients. On peut néanmoins admettre que les sociétés tendent à se constituer les mêmes organes, en d'autres termes, qu'une certaine structure organique se poursuit à travers de perpétuels changements de forme. C'est ainsi que le Parlement anglais est dérivé d'une situation particulière de la grande aristocratie vis-à-vis des autres classes, dont il n'y aura plus trace dans une représentation démocratique. Il y a donc lieu de distinguer dans la statique, d'une part, des éléments, des relations qui sont fixés, qui sont la somme de l'expérience acquise, et de l'autre, des situations qui demeurent soumises à ce que l'on peut appeler l'expérience actuelle. Cette distinction aidera, il me semble, à comprendre l'action indéfinie et très-divisée du progrès sur la structure.

Le besoin d'une société est, en effet, de produire des faits nouveaux. Mais la politique, ou l'art de gouverner l'expérience actuelle, ne peut acquérir une valeur directrice que par la conscience et dans le sens d'une tendance normale des sociétés. La question de loi se pose donc ; et d'abord nous voyons se ranger, sous la rubrique de science sociale, plusieurs grands groupes d'études qui affectent chacune une dénomination particulière. La science sociale est « la région » où se passent les phénomènes dont la morale, le droit, la politique, l'économie politique s'occupent. L'esprit humain devait débuter, comme il l'a fait, par délimiter des départements distincts dans l'intérieur de cette région et par étudier les divers groupes entre lesquels il s'agit précisément de découvrir des liaisons générales.

De telles liaisons doivent exister, puisque c'est toujours l'activité humaine qui agit en des directions et se définit en des réalisations diverses. Si nous choisissons

l'économie politique pour type des études intérieures de la Sociologie, nous voyons [1] qu'elle s'occupe de rechercher certaines relations constantes dans lesquelles se trouvent l'une avec l'autre les formes variées, rente, intérêt, salaire, que prend la richesse; relations déterminées par des causes variables qui sont les circonstances du milieu, les institutions et le caractère moral et intellectuel du peuple qui fournissent ces formes ou phénomènes. L'économiste accepte telles quelles, pour ses prémisses, les données qui entrent dans la formation des phénomènes de la richesse et il se garde de dépasser, en les discutant, son problème spécial. Il se peut toutefois qu'il ait besoin de plus amples informations sur ces données et il importe, dans tous les cas, que des études parallèles soient dirigées selon la même méthode dans les départements contigus au sien. L'étude du droit devra en conséquence être une science fragmentaire au même titre que l'économie politique, c'est-à-dire qu'elle devra observer, découvrir et formuler suivant quelles lois positives les relations juridiques prennent naissance. Un pareil travail sera dirigé dans le champ des institutions politiques. Dès lors il sera possible de rechercher, et pour donner à ces études partielles une valeur scientifique on sera conduit à rechercher, pourquoi et comment tel état moral, tel état politique, tel état juridique, tel état économique se trouvent ensemble; et l'histoire, embrassant toute la suite des choses humaines, sera enfin « la recherche des conditions qui font que les états sociaux se succèdent les uns aux autres dans un ordre déterminé. »

Quel est le facteur immédiat et original ? Évidemment l'homme, qui modifie sans cesse le cours de l'histoire en y apportant de nouveaux éléments et jetant sur le

1. V. l'ouvrage de J. E. Cairnes : *The caracter and logical method of political Economy*. London, Macmillan, 1875.

marché de la vie son savoir, ses institutions, ses œuvres qui deviennent aussitôt des conditions importantes de sa propre activité. La société, je l'ai déjà exprimé autrement, est un fait qui introduit un nouveau déterminisme, territoire d'une science nouvelle. Je dirais que la volonté, tirée de ses sources profondes par des incitations de diverse nature, traverse en quelque sorte des milieux plus denses de motifs et suit des décisions à la fois plus fatales et plus libres, à mesure qu'elle s'avance de l'époque de la nécessité sauvage et individuelle vers celle des déterminations sociales supérieures.

Notre activité volontaire ressort à plusieurs groupes d'impulsions, celui des appétits et des besoins, celui des sentiments, celui des passions et de l'intelligence. Par nos besoins, par nos sentiments et nos passions nous tenons de toute part à la nature animale et notre intelligence n'est pas moins étroitement soumise aux conditions du milieu physiologique où elle se manifeste. On comprend donc que les études biologiques soient une préparation indispensable à la science sociale, tant à cause des faits qu'elles fournissent que des habitudes méthodiques convenables qu'elles impriment à l'esprit.

Parmi ces faits que nous fournit la biologie, j'ai indiqué déjà la loi de différenciation et de dépendance croissantes à laquelle obéit le perfectionnement des organismes vivants. Cette loi continue d'agir, si je ne me trompe, dans nos organismes sociaux et en gouverne les formations statiques. Les seuls termes de « centralisation » et « décentralisation », sous lesquels on désigne un problème particulier de gouvernement, montrent assez, par exemple, que ce problème est en même temps de différenciation et de dépendance. La distribution pareille qui a été faite, chez tous les peuples modernes, de la besogne collective en plusieurs départements d'ac-

tion ou ministères, signifie une division hiérarchique du travail et selon la nature du travail. Mais cette marche est surtout intéressante à observer dans les destinées de l'individu. Ni la liberté du citoyen des anciennes villes grecques et latines, ni celle de l'homme féodal ne donneraient l'idée exacte, on l'a dit, de ce que nous nommons aujourd'hui la liberté individuelle ; l'intérêt public qui exigeait, dans la cité antique, le sacrifice permanent de l'intérêt privé, tend à être satisfait chez nous par la liberté des intérêts. A Athènes, dit M. Charles Giraud [1], la fortune particulière n'était qu'un dépôt entre les mains du père : elle appartenait à la famille à venir, comme elle avait appartenu à la famille passée. Sir Henry Maine caractérise l'évolution de l'ancien droit au moderne par l'importance grandissante du « contrat », soit la faculté pour chacun de régler soi-même sa position et sa conduite par des conventions. M. P. Alex [2] fait voir, chose de prime abord paradoxale, que le crédit s'est développé selon que le débiteur devenait plus indépendant des actions du créancier. Notre système de titres au porteur a rendu au plus haut degré la possession élastique et échangeable. Il suffit de considérer l'homme, la famille et la terre, à deux moments assez éloignés, pour être frappé de la mobilisation graduelle des personnes et des choses qui appartiennent aux personnes.

Mais ces événements sont les produits de notre activité originale, que nous devons traiter comme telle, et nous ne sommes point autorisés à recevoir les conditions des phénomènes inférieurs comme lois des phénomènes supérieurs. Quelle sera donc la nature de la science qui a les phénomènes sociaux pour objet? Sera-t-elle purement concrète, science, ainsi que le

1. *Journal des savants*, déc. 1875.
2. *Du Droit et du Positivisme*, 1876.

voudrait M. Spencer [1], d'un « agrégat » dont certains caractères sont déterminés à l'avance par les natures des unités individuelles et d'autres par le concours des conditions environnantes ? ou bien abstraite, c'est-à-dire science de faits susceptibles d'être groupés sous quelque « loi spécifique ? » Est-ce qu'il sera possible d'apercevoir une liaison générale entre les divers groupes ordonnés qui composent le monde de ces faits ? comment trouver une formule, offrant le caractère reconnu de loi, et qui exprime d'une façon suffisamment compréhensive le fait caractéristique de l'évolution des sociétés humaines considérées dans l'ensemble de leurs manifestations ?

Comte chercha une pareille loi dans l'ordre du développement intellectuel et il en illustra avec une vigueur et une netteté incomparables les trois phases que Turgot avait un moment entrevues. Il y appliqua les dénominations, peut-être mal choisies, d'états « théologique », « métaphysique » et « positif », reconnaissant très-bien que le progrès intellectuel a consisté essentiellement à s'élever à des généralisations toujours plus compréhensives [2], mais observant que l'état intellectuel est un effet très-différent selon que l'homme considère les phénomènes comme régis par des « volontés », soit dispersées dans les choses, soit placées hors des choses, ou qu'il les considère comme régis par des « lois. » Il s'attacha à montrer l'élément scientifique en marche à travers des conceptions qui naissent l'une de l'autre et qui se suivent dans un ordre constant, tel que l'état systématique de la philosophie tend à correspondre plus exactement à l'état positif de l'observation et de l'expérience, l'unité subjective à l'unité objective. Ces conceptions n'étaient possibles à marquer que par un

1, *Introduction à la science sociale*, 1874. (Biblioth. scientif. internationale.)

2. H. Spencer, *Classification des sciences.*

grossissement, en sorte que la formule de Comte semble grossière et reste mal comprise tant qu'on ne prend pas la peine de suivre la grande « opération historique » par laquelle il la fait ressortir. On doit savoir gré de sa tentative à ce penseur éminent, alors même qu'on la jugerait infructueuse. La méthode convenable consistait ici, remarquait-il, à aller du connu à l'inconnu, et non pas nécessairement du simple au composé, parce que, dans l'ordre de faits qu'il s'agit, les ensembles sont plus accessibles que les détails, et que c'est le dernier degré de simplicité dans l'ordre organique, et au contraire le dernier degré de complication dans l'inorganique, qui nous sont inconnus et véritablement interdits. Demandant à la comparaison historique des états consécutifs de l'humanité des traits profonds qui les distinguent, il insista sur ce grand fait de la filiation ou de l'influence continue des diverses générations sur les suivantes, qui donne à l'évolution sociale un caractère tout nouveau et ne permet plus de la considérer comme un simple prolongement de l'histoire naturelle de l'homme.

Quelle est, au reste, la valeur de la formule de Comte ? Littré [1] accepte la série dite « des trois états » pour loi, mais il en restreint la portée. En effet, si elle s'applique aux constructions intellectuelles de la morale et de l'art, elle ne comprend pas leur développement; ni le développement industriel, ni le développement moral et esthétique ne sont soumis à la formule du développement scientifique, et, « en histoire, tout n'est pas renfermé dans l'ordre scientifique. » Comte n'insistait-il pas lui-même [2] sur la nécessité « de se représenter, autant que possible par tous les moyens convenables, la notion directe et continue de l'universelle connexité

1. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 1re partie, ch. III.
2. 51e leçon.

des *divers aspects* du développement social ? » La vérité est que le rôle prédominant dans le jeu de l'activité humaine a appartenu successivement aux sentiments affectifs, aux sentiments esthétiques, à la raison, les caractères distinctifs de l'humanité saillissant ainsi davantage sur ceux de l'animalité. Mais la science, je l'ai dit plus haut, travaille sans relâche à discipliner les circonstances ; les actions extérieures du climat et du sol et cette cause mystérieuse, la race, ont dû être plus importantes au début qu'elles ne le sont, et l'élément intellectuel, qui était le plus faible, est devenu à la fin le plus actif; il fournit à la morale des jugements, à l'art et à l'industrie des matériaux, des idées, des procédés. Ainsi Comte n'eut pas tout-à-fait tort de diriger son analyse historique d'après cet élément et de considérer l'évolution intellectuelle comme « principe nécessairement propondérant de l'ensemble de l'évolution de l'humanité. » La tâche dans laquelle il ne pouvait que très-imparfaitement réussir était d'établir l'exacte corrélation des états historiques avec les régimes intellectuels; il sut apercevoir pourtant des liaisons essentielles et fit en histoire de véritables découvertes. Mais il est évident que quelques grands traits ne suffisent pas; la communication des mouvements se fait ici par un si grand nombre d'intermédiaires, l'activité humaine a marché par tant de voies et à travers tant d'accidents, qu'il est indispensable de distinguer des évolutions partielles dans l'ensemble et de promener l'analyse dans toutes les séries composantes.

Nos travaux actuels portent de préférence sur ces explorations séparées. Ou bien, comme M. Bagehot, on trace une esquisse de la formation des peuples, en relevant l'influence de facteurs particuliers tels que la sélection naturelle et l'hérédité (la *coutume* mise en relief par cet ingénieux écrivain a été servie par la pensée

théologique, et la *discussion* par la critique métaphysique); ou bien, avec M. Tylor, on concentre son attention sur la « culture primitive » et on en expose le développement sous des classes abstraites, mythologie, philosophie, religion, langage, art et coutumes; ou bien avec M. Maine, on examine les transformations de la propriété primitive, la naissance du testament; ou encore, avec M. Fustel de Coulanges, on pénètre le passage du régime familial à la cité antique, nœud des formations politiques supérieures. L'idée féconde qui dirige désormais ces études est, on peut le remarquer, celle toute positive d'évolution. Si l'on réfléchit maintenant combien nombreuses doivent être ces recherches dirigées dans les diverses sections des grandes sciences intérieures de la sociologie; si l'on réfléchit quelle masse de connaissances il faut demander à la géographie [1], à l'anthropologie, à la linguistique; on verra qu'un immense travail préparatoire est exigé pour la parfaite intelligence de la corrélation qui a été indiquée, et que nous en sommes encore à faire une patiente description comparée, une sorte d'histoire naturelle de la société, et à reconnaître le plan d'une construction dont nous sommes les propres matériaux.

Mais l'homme est ouvrier spontané de cette construction dont nous avons vu que la loi de perfectionnement organique, donne, non pas le plan, du moins le cahier des charges [2]. La qualité du phénomène change

1. M. le professeur A. Himly publie la 1re partie d'une *Histoire de la formation territoriale des États de l'Europe moderne*, ouvrage où il traite de la géographie dans ses rapports avec la science de l'histoire. Moi-même, occupé des questions de décentralisation, j'ai été conduit par le cours naturel des idées à chercher dans la formation historique des indications sur la valeur et sur la position des groupes administratifs et politiques, et j'avais songé à recueillir des données que le livre de M. Himly me fournira certainement.

2. A M. de Laveleye proposant pour idéal la propriété collec-

et ce qui était différenciation dans l'ordre biologique, s'appelle, dans l'ordre sociologique, liberté. Notre tendance est de créer de la liberté. Or, de quelle manière réaliserons-nous la liberté sociale? Cette question fait ressortir pleinement l'utilité des études partielles. Notre pouvoir de prévision a besoin, en effet, pour s'exercer ici, que la marche des évolutions particulières soit bien connue, et nous n'avons le moyen d'agir que par des actions insensibles qui portent précisément sur chaque élément de la structure sociale. En aiguisant d'ailleurs et poussant ainsi dans les détails notre analyse, nous rencontrons à la fin la psychologie profonde du sujet; nous atteignons les principes généraux de la nature humaine, principes desquels il nous serait impossible de déduire directement le cours trop compliqué des événements historiques, mais qui nous servent à contrôler les séquences tendantes que nous avons dû obtenir empiriquement par la contemplation des ensembles de l'histoire.

M. Spencer, s'appuyant du transformisme, reproche à Comte d'avoir considéré les différentes formes présentées par les races sauvages et civilisées comme des stages simplement différents d'une évolution identique. « La vérité, dit-il, est que les types sociaux, aussi bien que les types d'organismes individuels, ne forment pas une série unique et ne peuvent être classés qu'en groupes et en sous-groupes divergents. » Ce qui n'est guères contestable, c'est que la série qui a réussi est unique, et, en l'état, ne sommes-nous point autorisés à nous servir d'une formule (si elle n'exprime une loi) qui convient à cette série? Pourquoi, d'ailleurs, la puissance de la civilisation se trouve-t-elle réservée à quelques ra-

tive primitive, M. Courcelle-Seneuil répond que, si la propriété se présente de nouveau sous ce mode, elle reposera sur le *contrat*. (J. des Économistes, fév. 1877.)

meaux de la race âryenne? Pourquoi, dans notre Europe, le groupe des peuples germaniques tranche-t-il tant sur celui des peuples latins? Pourquoi encore les langues dravidiennes n'ont-elles pas dépassé la période de l'agglutination, et la langue chinoise celle du monosyllabisme? De telles interrogations engagent le difficile problème des races. Les Sémites, par exemple, ne possèdent pas notre pouvoir de généralisation scientifique et s'arrêtent à des simplifications qui en sont fort différentes. L'élément ethnique joue un rôle essentiel dans le développement concret de l'histoire; mais nous ne voyons pas que cet élément ait déterminé des phénomènes tout-à-fait divergents ou aberrants par rapport à la marche de l'histoire abstraite.

Lorsque M. Spencer ajoute que « le dogme de la fixité de l'espèce auquel adhérait Comte l'obligeait à concevoir d'une façon beaucoup trop étroite les changements individuels et sociaux, » nous touchons à un problème non moins difficile impliquant la question de la perfectibilité de l'espèce dans le futur et celle des décadences arrivées dans le passé. M. R. Wallace [1] étudiait récemment encore ces anciens ouvrages de l'île de Pâques et de la vallée du Mississipi, témoins d'un degré de culture dont les tribus sauvages qui occupaient ces pays ne présentaient plus aucune trace à l'époque où les Européens les rencontrèrent. M. Wallace incline à voir dans la plupart de nos peuplades sauvages actuelles des descendants dégénérés et il appelle l'attention sur une catégorie de faits qui lui semblent indiquer « que la marche du progrès a été beaucoup moins directe et moins simple qu'on ne l'avait supposé jusqu'ici, et qu'au lieu de pouvoir être comparée à une marée unique avec son flux et son reflux, elle rappelle bien

1. *Revue scientifique* du 2 décembre 1876.

plutôt le rapport qui existe entre les marées basses et les marées hautes du printemps, l'élévation, aussi bien que la dépression, étant comparativement plus grandes à mesure que les flots de la civilisation véritable s'approchent du niveau maximum auquel ils peuvent atteindre. » Il n'est pas douteux que beaucoup de nations primitives qui avaient commencé quelque culture ont dû être violemment détruites. Est-il possible d'ailleurs qu'une nation retourne sur place à l'état sauvage ?[1] Quoi qu'il en soit, l'empirisme industriel ne peut acquérir un développement important que dans un milieu de population assez dense pour que des envahisseurs y soient vite absorbés, comme les Tartares ont été absorbés par la Chine, et que la transmission des choses acquises s'effectue toujours par quelque canal. A plus forte raison, lorsque les hommes se sont élevés du simple empirisme industriel au véritable progrès scientifique, la continuité de la civilisation est assurée, et la comparaison de M. Wallace doit cesser d'être exacte à mesure que les flots de la civilisation « s'approchent du niveau maximum auquel ils peuvent atteindre. » Quant à déterminer ce niveau maximum, et pour se faire une idée raisonnable des destinées de notre espèce, il convient de distinguer entre le progrès qui consiste en la quantité des choses sues et celui qui consiste en l'augmentation de notre pouvoir cérébral. Il semble que l'augmentation de notre pouvoir cérébral, j'entends de notre vertu morale, de notre génie esthétique et de notre capacité scientifique, doive aller s'affaiblissant à mesure que l'espèce avance dans ses voies ; en revanche, qui assignera des bornes à l'accumulation possible du savoir ? L'humanité a devant elle de longs siècles durant lesquels elle peut subir des modifications que nous n'avons pas le moyen d'évaluer ;

1. V. Tylor, *Primitive culture*, chap. II et passim.

une considération qui s'impose pourtant au bout est que l'humanité vieillira comme vieillissent les races en son propre sein et qu'une durée éternelle n'est point accordée au globe même qui nous porte.

Lorsque M. Spencer enfin ne veut voir dans les phénomènes sociaux que « les formes les plus complexes de cette continuelle redistribution de matière et de mouvement qui s'opère universellement, » il nous laisse en présence de la grande hypothèse de l'unité des forces physiques. Sans doute, à ce point de vue, les divisions que nous traçons entre nos sciences sont artificielles ; avons-nous le moyen de faire tomber ces barrières et, ignorant les secrets de cette « continuelle redistribution, » ne sommes-nous point obligés d'étudier en attendant, comme distinctes, ces manières d'être ou propriétés de la matière, qui sont la quantité et l'étendue, la gravitation, la chaleur, l'électricité, l'affinité, l'irritabilité ? Assurément, il n'y a qu'une physique, une chimie et une mécanique générales dans lesquelles rentrent toutes les manifestations phénoménales de la nature ; mais une morphologie tant extérieure qu'intérieure caractérise, par exemple, les machines vivantes, et les corps vivants possèdent des instruments spéciaux qui donnent des phénomènes également variés par leurs formes et par leurs apparences. De même que le physiologiste étudie les procédés et les appareils particuliers à l'aide desquels les forces physico-chimiques générales se manifestent sur le théâtre défini de la vie, les sociétés ne présentent-elles point au sociologue des procédés et des appareils, des *produits* qui méritent d'être traités à part et comme science séparée ?

Certes, M. Spencer l'entend ainsi, mais il ne s'explique pas clairement sur la nature de cette science. Lisant pour la première fois l'œuvre directe de M. Comte à la dernière heure, dans le moment où je rassemble

ces notes, j'y trouve bien des vues de M. Spencer indiquées d'avance, bien des objections écartées, et j'estime que la lecture des œuvres de Comte reste en somme très-profitable et qu'elle est indispensable à quiconque se propose d'aborder les problèmes de la science sociale. Je n'en approuve pas moins l'écrivain anglais de chercher de nouvelles issues. Ces questions ne sont jamais épuisées et la science qui les embrasse n'est jamais finie.

CHAPITRE XI

EXPÉRIENCES SOCIALES.

Toute purement relative que soit la valeur des systèmes politiques, il m'a paru nécessaire d'accepter que les sociétés poursuivent, par grandes ébauches, une certaine structure définie. Un publiciste est admis à supposer, par exemple, que le système représentatif qui prévaut aujourd'hui partout rejettera à la fin l'élément monarchique pour fonctionner avec un simple gouvernement de cabinet; mais il serait tout-à-fait puéril d'imaginer, en l'état, un autre régime et des formes qui pourraient convenir dans un avenir très-éloigné. Il s'agit toujours d'obtenir la stabilité de l'ensemble avec la plus grande mobilité possible des parties, et pour le redire, la fin, aussi bien que le moyen, est ici *la liberté*.

Une étude très-intéressante est d'observer les accommodations successives d'un même élément de la structure aux divers systèmes qu'il traverse. Soit l'institution, qui est devenue essentielle à notre régime politique, du « suffrage universel. » Je ne m'arrêterai pas

aux temps de l'ancienne Rome. Je rappellerai seulement, pour fixer un point de départ, que le *jus suffragii*, qui composait avec le *jus honorum*, le *jus connubii* et le *jus commercii* ce qu'on appelait la *civitas romana*, y fut l'objet des luttes ardentes de la plèbe contre le patriciat, nous dirions aujourd'hui la lutte du petit corps des hommes libres contre l'aristocratie, ou de la petite propriété contre la grande. La plèbe réussit finalement, avec Servius Tullius, à obtenir ce *jus suffragii* et ce *jus honorum*, soit le droit d'élire et d'être élu, et ce fut la belle époque de la République, tant que la plèbe ne tomba pas en décadence par l'absorption de la petite propriété dans la grande, absorption qui fut rapidement consommée à partir de la chûte des Gracques. Car cette plèbe, cela importe à dire, était encore une classe privilégiée qui avait au-dessous d'elle la couche profonde des non-classés et des esclaves.

Lorsque, dès le quatorzième siècle, on commença à se délivrer du régime catholico-féodal, lequel a été notre premier régime politique, ce qui avait été le « jus suffragii » réapparut obscurément, et en des circonstances qui étaient toutes nouvelles, dans la formation de nos premiers États-généraux. Assurément, il ne devait de longtemps être question, à cause de la fiction du droit divin, ni d'un « jus suffragii » en sa plénitude, ni d'un « jus honorum » impliquant la faculté de pourvoir aux hautes dignités par l'élection. Le « jus suffragii, » pour convenir au nouvel équilibre social, se trouva divisé dans les trois ordres qui composaient la nation. Les deux premiers ordres étaient certes privilégiés et précellents ; toutefois, par le fait de la lente transformation de l'esclavage et de l'émancipation des serfs, ce *jus*, quoiqu'il emportât moins d'effets que dans les anciennes aristocraties, était déjà un droit démocratique en son essence.

Durant la période de notre deuxième régime, c'est-à-dire sous la monarchie administrative inaugurée par Richelieu, ce droit ne s'exerça plus pour la chose nationale et ne continua à être pratiqué qu'à la faveur des libertés locales qui avaient été épargnées en un certain nombre de provinces. Les vices inhérents au pouvoir personnel devaient conduire à revendiquer ce droit énergiquement, dans le but cette fois très-nettement défini de soumettre les gouvernants à une responsabilité effective vis-à-vis des gouvernés. Ainsi fut assurée chez nous, par la Révolution de 1789, la pratique, appropriée aux peuples modernes, de la représentation.

Quelques-uns s'étonnent que la Constituante ait maintenu l'élection à deux degrés. Mais elle avait décidé ce fait considérable, tandis qu'elle était issue d'une élection *par ordres*, que la représentation serait tirée désormais d'une masse *indivise* d'électeurs. Cela indiquait que les différentes classes se trouvaient dès lors en des conditions assez pareilles pour exiger légalement que tous les intérêts fussent mis en commun. Le suffrage devint direct avec la Charte, et la révolution de février le devait proclamer « universel. » La Charte *octroyée* (je ne parle pas des mauvaises œuvres de la dictature impériale) fit donc l'élection directe, mais elle la fit très-restreinte et privilégiée [1]. Tout l'effort allait tendre à en élargir la base et à en augmenter les effets. Or, l'extension du suffrage apparaissait au peuple comme la conquête de l'égalité politique achevant celle de l'égalité civile, et à la royauté comme la menace d'une responsabilité qu'elle ne porterait plus seulement devant les classes qui l'avaient élevée, mais encore devant celles qui mettaient leur intérêt et leur passion à la rejeter.

A la première heure, j'entends sous la Restauration,

1. La nation politique fut d'environ 88 mille électeurs (loi électorale de 1820.)

l'ancienne noblesse qui siégeait aux Pairs et à la droite de la Chambre des députés, et qui gardait le souvenir encore récent de ses priviléges, se sentit menacée, par la puissance nouvelle du scrutin, de la ruine définitive de ses espérances, et elle créa à la Royauté une situation dont l'impossibilité se déclara en 1829, lorsqu'elle refusa son vote au ministère Martignac, « le plus libéral » de la Restauration, sur le fameux projet de loi qui introduisait le principe électif dans la formation des conseils provinciaux. Mais, lorsque la royauté de juillet eût élargi la base électorale et transporté à la bourgeoisie tous les avantages, le privilége bourgeois, qui n'était plus un véritable privilége, eût moins vive conscience de lui-même, la bourgeoisie fournit elle-même les combattants qui menèrent la guerre électorale contre M. Guizot et, finalement, la lutte se livra entre le parti révolutionnaire, qui réclamait l'entier exercice du suffrage, et le parti de la monarchie, qui ne voulait répondre que devant la « nation politique » triée et choisie.

De cette grande lutte qui a occupé, trente ans durant, la tribune française, était sortie une situation très-dangereuse. On avait vu, en effet, l'opposition réclamer sans relâche, et en quelque sorte exclusivement, l'extension de la capacité électorale, et le pouvoir la consentir peu à peu, mais en s'efforçant d'en conjurer les effets par le resserrement d'une centralisation tyrannique. Tandis que le parti libéral mettait sa passion à conquérir la puissance du vote, le gouvernement mettait la sienne à garder intact son appareil administratif qui lui permettait de manier cette puissance. Ainsi l'on gagnait de la liberté politique, mais sans la soutenir et l'instruire par la pratique des libertés locales ; et l'on accumulait en un seul point une force énorme, au lieu de la distribuer utilement et à mesure dans toute la

machine. On en vit les funestes conséquences, lorsque l'on appela inopinément l'obscure masse populaire à faire une élection présidentielle, sorte d'élection à laquelle elle était à coup sûr le plus inhabile.

Voilà la loi des majorités introduite sous la double forme élective et délibérative. La signification philosophique n'en avait pas toujours été la même. M. Fustel de Coulanges nous apprend que, dans Athènes, lorsque les magistratures civiles vinrent doubler les anciennes magistratures religieuses, les archontes, qui avaient dans leurs mains la religion, continuèrent « d'être désignés par le sort, c'est-à-dire par la voix des dieux ; » mais les stratéges, qui étaient chargés des intérêts matériels de la cité et qui avaient le pouvoir effectif, furent élus « par les hommes. » Dans la vieille Rome, la désignation des consuls appartenait de même aux dieux. Un magistrat en charge, c'est-à-dire un homme déjà revêtu du caractère sacré, prenait les auspices suivant les rites, en prononçant mentalement le nom du candidat ; il fallait que les auspices fussent favorables pour que l'assentiment des dieux fut assuré ; le peuple ne pouvait voter que pour les consuls ainsi désignés. Plus tard, les intérêts s'affranchissant des croyances, « la cérémonie religieuse fut pour la forme et le vote fut la réalité. » Le sort faisait donc, en ces temps, tous les frais de l'élection ; et sans doute que, l'ayant reconnu aveugle, on lui tenait quelquefois la main. *Deus sors est.*

Les églises chrétiennes primitives se gouvernèrent par l'élection. Mais ici la fonction délibérative est surtout caractéristique. Alors se réunissent ces grandes et imposantes assemblées, les conciles, qui sont chargées de déterminer la foi, ou plutôt, puisque l'on acceptait que les vérités de foi étaient déposées dans les âmes des églises et secondairement dans l'Écriture, qui sont

chargées de constater si la proposition débattue est ou non comprise dans le dépôt de ces vérités de foi. *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprièque catholicum.* Ce « quod » est absolu, et le « consentement unanime, » dit le cardinal Rauscher, est donc ici « *criterium* de la vérité révélée, » critère qui est à la fois de lettre et de raison.

Lamennais voulut faire entrer ce mode dans la philosophie. Il exprima hautement l'opinion que nous ne pouvions tenir les vérités fondamentales, desquelles toutes les vérités de l'ordre moral dépendaient, que de la tradition universelle, dont la source avait été une révélation primitive et dont le dépôt était confié à l'église catholique. On sait que l'église rejeta cette doctrine sous le nom de « traditionnalisme, » comme préjudiciable aux droits de la raison. Ce traditionnalisme, du moins, laissait marge à la raison des fidèles. Quoiqu'il en soit, Lamennais, tirant une conséquence, introduisait un *consensus universalis* qui serait *critère* des évidences métaphysiques.

Autre assurément est la fonction des majorités dans nos assemblées politiques. Les majorités y font des lois, qui ne sont pas des dogmes. L'élection n'est qu'un « procédé naturel de découvrir les éléments de pouvoir légitime, c'est-à-dire d'idées justes, disséminées dans la société, et de les organiser en pouvoir de fait[1] ; » et le privilége de la majorité tant électorale que législative, repose sur la fiction, qu'il faut faire nécessairement, que la vérité du plus grand nombre est la *vérité pratique*. Mais il serait tout-à-fait erroné et dangereux de dire qu'une majorité quelconque est critère de vérité. S'il fallait définir, à ce point de vue, le système représentatif qui a remplacé celui de droit divin, on dirait

1. Guizot. *Hist. des origines du gouvernement représentatif en Europe.*

qu'il est l'institution qui a été trouvée la plus propre à découvrir et assurer, dans la condition des sociétés modernes, les vérités de l'ordre politique. Enfin, et d'un point plus haut, il faut convenir que la pratique de la représentation par le suffrage universel constitue une véritable « expérience sociologique, » et ne pas fausser l'expérience par des affirmations absolues et chimériques.

Maintenant, cette expérience était-elle indiquée chez nous par les antécédents ? Je pense qu'elle l'était, quoiqu'on l'ait tentée à la légère. Je pense également que notre *jus suffragii* est ce que j'ai appelé un élément fixé, un principe, désormais nécessaire à l'équilibre social. Dans la pratique, ce droit n'est exercé effectivement que par les habiles ; mais la majesté du droit supplée dans notre pays ce qui a été nommé avec infiniment d'esprit les « parties imposantes » d'une constitution et assure à l'autorité le consentement et le respect.

Je laisse les remarques incidentes et passe à une expérience d'un autre ordre.

Je parlais plus haut de la disparition de la petite propriété et de la plèbe, qui précipita la chûte de Rome. L'agriculture en fut ruinée, parce que la terre fut enlevée alors au travail libre pour être livrée, dit le docteur Liebig [1], au travail des esclaves, qui est le moins réparateur du sol. On a répété souvent le mot de Pline : *Latifundia perdidere Italiam.*

1. Justus Liebig : *Les lois naturelles de l'agriculture*, trad.
Liebig note que dans les guerres de 1793 à 1815, la France a perdu au-delà de 3 millions d'hommes adultes, que la guerre civile de Vendée a fait plus d'un million de victimes, et que cependant, peu d'années après 1815, la population de la France était plus nombreuse que 23 ans auparavant. Il attribue ce résultat aux mesures sociales de la Révolution, qui livra *à la charrue* plusieurs centaines de milliers d'hectares de terre et augmenta ainsi les conditions favorables à la multiplication de l'espèce.

Or, les chroniques agricoles d'Angleterre signalent ce fait grave que la propriété se présente aujourd'hui dans ce pays avec le double caractère d'être profondément séparée du travail et d'être très-concentrée. Sous l'action de plusieurs circonstances qui sollicitent toujours des applications nouvelles de capital à la terre, il arrive, dit M. H. Denis [1], que les travailleurs propriétaires sont dessaisis l'un après l'autre. Le fermage, cette forme industrielle de la culture qui se substitue au métayage, cherchant l'augmentation des produits dans la diminution de la main d'œuvre, refoule sans cesse le travail salarié. Et s'il est vrai que « la rente croît beaucoup plus vite que le salaire », la valeur de la terre restant dans un rapport assez constant avec la rente, on est bien tenu de conclure que la terre devient de plus en plus inaccessible au travailleur; l'avenir se ferme au paysan, en même temps que la dignité du travail s'abaisse.

Un mouvement analogue se produit dans l'industrie de tous les pays. Le petit patronat est partout résorbé par la grande entreprise; le travail libre disparaît; le travailleur est repoussé irrésistiblement dans le salariat et obligé de s'enrégimenter sous les ordres et en quelque sorte à la merci des spéculateurs. Ce mouvement se présente, il n'est pas douteux, avec un accroissement notable des produits, avec un bénéfice dont le salarié profite en sa qualité de consommateur; mais il n'est pas douteux non plus que ce bénéfice n'est obtenu pour la masse qu'au prix d'une diminution morale de la classe ouvrière, car celle-ci perd, avec la liberté, les vertus et la prévoyance qu'inspire la liberté. La question se trouve donc posée en ces termes, que le salarié est tenu, pour s'élever en dignité, ce qui est réclamé par l'in-

1. V. la Revue de la philosophie positive de 1876.

térêt public, et même pour ne pas reculer à un état inférieur, de se créer de la puissance par le moyen de nouvelles combinaisons économiques. Et c'est cette nécessité, traduite d'abord en utopies et en guerres civiles, qui détermine aujourd'hui ce grand effort légal et réfléchi vers l'association, que contrarie une politique aveugle.

Proudhon a écrit [1] que l'association est une condition onéreuse, un lien qui répugne naturellement à la liberté ; que l'on s'associe quand on ne peut pas faire autrement ; que l'association pour elle-même serait un acte de pure religion, un mythe. Son principe [2], dit-il, soulève une difficulté, l'évaluation des « facultés » et des « besoins », dont la seule solution est que le produit et le besoin soient considérés comme expressions adéquates, ce qui nous ramène simplement au régime de la liberté. L'association, poursuit-il, n'a pas une vertu secrète et elle doit dans tous les cas son efficacité à quelqu'une des forces économiques, soit la concurrence, soit la division du travail, soit la force collective, soit même le monopole. Il établit, en revanche, qu'elle a son emploi très-indiqué, que les associations poussées à l'universalité n'auraient sans doute plus de raison d'être, mais que les mœurs économiques seraient alors changées et que la réciprocité serait devenue la loi des échanges.

Proudhon, quoique esprit absolu, raillait terriblement les prêcheurs de systèmes absolus et de chimères. Au sujet de l'association, il indique à peu près, toutefois il ne comprend pas bien la nécessité qui se présente au cours de l'histoire de manifester de nouvelles

1. *Idée générale de la révolution au* XIXe *siècle.*
2. *De chacun suivant ses facultés, à chacun suivant ses œuvres.* — Il ne faut pas oublier que Proudhon discute le principe de l'association tel que le formulaient les socialistes de 1848.

relations économiques afin de soutenir des situations sociales acquises et de permettre le développement continu de la liberté individuelle. Les sociétés ouvrières sont tellement nées d'un besoin défensif, qu'elles procèdent logiquement des *trade's unions*, ou forme guerrière de l'association, à la coopération, qui en est la forme productive. « L'unionisme » provoque l'élévation des salaires, non pas que le salaire cesse d'obéir à la loi de l'offre et de la demande; mais le rapport des forces ouvrières et capitalistes se trouve modifié, des lois contractuelles interviennent et l'offre n'arrive plus désarmée sur le marché. Quant à la coopération, elle est une réalité nouvelle et puissante, capable de transformer toute notre industrie, puisqu'elle combine dans la même personne les deux capacités actuellement distinctes du travailleur et du capitaliste. Il n'est pas de mon sujet de discuter la valeur des divers arrangement des forces ouvrières; je me borne à appeler l'attention sur l'un des caractères de cette remarquable évolution du prolétariat moderne, évolution nécessaire à la prospérité de nos sociétés, loin qu'elle les menace [1]; et j'ajoute que cette évolution laborieuse, dont les républiques de l'antiquité n'ont connu que les désordres avant-coureurs, est devenue possible grâces aux progrès accomplis, à la la mobilité plus grande des personnes et des choses, et à cette sorte d'élasticité de notre organisation sociale, que j'ai caractérisée plus haut.

Dès qu'on se rend compte de la nécessité supérieure

1. Le rapport d'enquête parlementaire sur les conditions du travail en France, rédigé par M. Ducarre, dénature ou diminue les faits relatifs aux sociétés ouvrières et témoigne d'une inintelligence et d'une secrète hostilité qu'on ne saurait trop blâmer et déplorer. — Il est digne de remarque que les ouvriers parisiens tentent d'organiser directement la coopération sans passer par la période de l'unionisme, c'est-à-dire des grèves et de la guerre.

qui fait surgir au sein des sociétés de nouveaux arrangements économiques, on voit que la besogne de l'économie politique n'est jamais finie ; chaque chose qui affecte le caractère humain et les institutions humaines créant de nouveaux problèmes pour cette science. On sent aussi le besoin de faire de la science pure, sans se préoccuper de la justification des choses existantes. Cairnes [1] reproche avec raison aux économistes français, aux Say et aux Bastiat, d'avoir traité l'économie politique dans l'intention de défendre la propriété et la société contre les attaques des socialistes, ce qui les a conduits à compliquer les problèmes de cette science de considérations qui sont tout-à-fait étrangères aux solutions qu'elle poursuit. Ainsi Say nous dit que la rente, l'intérêt et le salaire sont analogues et donnent la mesure de l'utilité produite par chaque porteur, au lieu de convenir que des lois distinctes gouvernent la distribution de la richesse sous ces trois modes. Bastiat s'échauffe à faire apercevoir des harmonies idéales. L'écrivain qui commet l'erreur d'embrasser dans la même discussion les fins sociales avec les lois économiques se détourne bientôt du vrai problème, qui est de rechercher d'après quelles lois certains faits résultent de certains principes ; il se fatigue à faire voir que l'existence des faits en question est d'accord avec le bien-être et avec l'équité naturelle, et il se leurre de l'idée qu'il a résolu un problème économique, lorsque, en réalité, il a seulement vengé ou se persuade avoir vengé un arrangement social. Le salarié se déclare à bon droit ennemi d'une école [2] qui se présente comme apologiste

1. Loc. cit.

2. J'ai vu avec chagrin le *Journal des Économistes* méconnaître l'importance du Congrès ouvrier tenu à Paris ce mois d'octobre, mettre en doute la sincérité du but et suspecter le caractère des initiateurs. Sans doute on a retrouvé chez plusieurs orateurs du Congrès quelques idées fausses de 1848 et le rapport de M. Du-

du monopole industriel qui l'écrase. Mais « l'économie politique n'a pas plus de rapports avec notre présent système industriel que la mécanique n'en a avec notre présent système de chemins de fer. »

En d'autres termes, il faut se garder de confondre une science avec l'art qui y correspond. Il est clair que la science est une, et, comme dit très-bien Cairnes, les différences de principes en économie ne sont que des différences de méthode. Le dissentiment qui existe entre les économistes et les socialistes ne porte que sur l'art et cessera quand ceux-ci apprendront de la science quelles sont les conditions de notre pouvoir sur les faits et que ceux-là laisseront enfin la science neutre entre toutes les théories. Une grande prudence est d'ailleurs exigée pour passer à l'application. Il est peu de problèmes pratiques qui soient, en effet, purement économiques et qui n'enferment des conséquences, soit politiques, soit morales, qu'il s'agit de peser. Il se peut, par exemple, que le faible accroissement de la population en France soit un fait favorable, si on ne consulte que la loi de Malthus ; mais ce fait place peut-être notre pays dans une situation désavantageuse en regard de la race allemande si prolifique et déversant son surplein. Dans la pratique, toutes les conditions doivent être mises en ligne de compte ; l'extrême difficulté est justement de calculer le résultat d'une expérience qui consiste à agir sur quelqu'une des conditions d'un phénomène très-compliqué dont on n'est pas maître de régler les autres.

Les phénomènes sociaux sont le plus modifiables, parce qu'ils sont le plus complexes ; c'est assez d'un mo-

pire incline même au socialisme autoritaire de Louis Blanc. Mais beaucoup de lumière a été jetée sur les questions du travail des femmes, des syndicats... La classe ouvrière, en déférant à *la méthode*, a inauguré une ère de progrès.

narque imbécile dans un pays et d'un habile chancelier dans un autre pour provoquer une suite d'événements si considérable que plusieurs en ont exagéré l'action des grands hommes. Il ne faut exagérer cette action ni la trop diminuer. Un Charlemagne élargit l'aire du progrès ; un Napoléon ne fait qu'agiter l'humanité sans la conduire. La politique, pour être un art, doit s'inspirer de la prévision scientifique, prévision qui ne laisse pas d'être importante en sociologie, quoiqu'elle y soit nécessairement conditionnelle [1].

Les deux cas que je viens de passer en revue m'amènent à examiner une difficulté que la vieille philosophie soulève en disant que, pour apprendre aux hommes à se passer d'un institution, il faut d'abord leur apprendre à juger, non de la légitimité par l'utilité et la nécessité empiriques, mais de l'utilité et de la nécessité par la légitimité rationnelle et morale ; qu'il faut leur montrer les droits et devoirs que blesse cette institution, la plus funeste pouvant invoquer pour elle quelque nécessité. J'ai remarqué moi-même que le besoin de soutenir des relations justes devient une cause active de créations et de réformes dans les sociétés ; mais « les légitimités rationnelles et morales » ne sont point spontanément aperçues. La *patria potestas* violait des droits naturels, et toutefois cette constitution de la famille dura tant qu'elle n'eut pas manifesté l'idée de ces droits qui la devaient modifier. Ne jugeons pas les institutions primitives au point de vue de légitimités rationnelles et morales qui n'étaient point encore senties ; l'homme n'est pas parti de la conscience actuelle. Les premiers principes du sens commun sont évidemment trop généraux pour gouverner des cas un peu difficiles ; il faut que l'expérience de la vie fasse surgir des relations et

1. La *statistique* est appelée à devenir, outre les mains des Quételet, un moyen de contrôle véritablement scientifique.

fixe des droits qui deviennent les principes de nos jugements dans la pratique. Toute institution sociale est donc déterminée par des relations précédentes en même temps qu'elle en développe de nouvelles qui la modifieront. C'est pourquoi ce que nous appelons le droit civil manque à peu près complétement à l'origine ; le droit ancien était renfermé en d'étroites limites et les relations encore grossières dépendaient de quelques règles générales du sentiment ; le droit moderne est beaucoup plus compliqué, parce qu'il est l'expression de relations très-variées et très-délicates ; ce n'est pas que cette complication indique une moindre liberté, elle signifie au contraire que les points de contact sont devenus très-nombreux par suite de la diversité et de la liberté des actions individuelles.

Un même progrès augmente l'homme moral et fait surgir des relations nouvelles au sein de la société. L'homme moral ne se forme que par le moyen de la société et il ne convient pas de mépriser les exigences du développement historique. Là est la solution d'une autre difficulté qui se présente dans le jugement de quelques faits de l'histoire. Prendrons-nous parti pour ou contre l'héroïque chef sauvage qui résiste à la conquête de l'européen civilisant ? Dans la grande lutte que soutint Vercingétorix contre César, de quel côté sommes-nous intéressés ? Il me semble que nous le sommes des deux côtés et je ne vois à cela nulle contradiction. Vercingétorix était un de ces chefs gaulois, qui, attachant à leur personne une multitude de gens de la plèbe et se faisant une armée de cette clientèle, devenaient ainsi plus puissants que les sénats des cités et exerçaient dans l'état une sorte de dictature violente. César eut ces chefs contre lui, tandis que les sénats lui étaient d'ordinaire favorables. De quelque poids pourtant que l'intérêt de parti ait dû peser dans les résolutions de Vercingétorix,

nous n'admirons pas moins l'énergique amour de l'indépendance qui était au fond de l'âme de ce héros et par lequel il réussit à rallier un instant tous les peuples de la Gaule dans une commune résistance; mais nous nous rangeons du côté de Rome, je ne dis pas du côté de César, parce qu'elle représente l'action d'une civilisation plus haute qui devait élever l'humanité tout entière. L'expansion des peuples civilisés est un fait nécessaire; il est certain que les barbares auraient tout compromis, si Rome n'eût auparavant discipliné la Gaule et préparé ce milieu d'absorption indispensable. L'histoire, en un mot, s'intéresse du côté où elle trouve le plus d'éléments de progrès; mais, au nombre de ces éléments, est le courage et la fierté de l'action, cette *virtus* que nous admirons dans le héros gaulois, pour elle-même, pour y chercher un exemple et une émotion salutaires. Les artistes et les poètes ont donc raison dans leur apothéose idéale. L'art ne décide pas pour cela contre les conclusions raisonnées de l'histoire; il ne fait que relever et illustrer tout ce qui a été grâce, force, vertu ou grandeur.

Puisque l'art apparaît de nouveau devant mes yeux, je tenterai de dire quelque chose de sa fonction et de son mode particulier de développement. Du voyage où je me suis hasardé en ignorant, je rapporte plus de prudence; j'y ai gagné une impartialité, que je gardais mal, dans le jugement historique; et si je vois la difficulté presque insurmontable de jeter un établissement scientifique dans ce vaste territoire à peine exploré des sociétés humaines, ma curiosité reste surtout éveillée à toutes les recherches qui concernent ces attachants problèmes.

CHAPITRE XII

QUESTIONS D'ART.

L'art est si intime à l'homme qu'on a pu dire qu'il est sa caractéristique :

« L'art, ô homme, tu l'as seul ! [1] »

Mais il n'est pas vrai que notre développement esthétique commande notre développement intellectuel; il en demeure distinct et plutôt dépendant. Tandis que la science s'augmente toujours, l'art brille par instants, il se multiplie, il devient autre et produit certaines œuvres qui ne sont pas dépassées.

Segrais raconte, en ses *Mémoires anecdotes*, qu'il demandait à Corneille « s'il n'y avait pas dans leur famille quelque Mémoire ou quelque Tradition qu'ils descendissent des Cornéliens, qui ont été les plus illustres et les plus vaillants des Romains; car, lui disais-je, je

1. Die Kunst, ô Mensch, hast du allein. *Poésies* de Schiller : *les artistes.*

suis persuadé que vous en êtes échappé. » La critique moderne ne dit pas que personne *est échappé* tout droit, et de si loin; elle est curieuse, au contraire (je ne fais pas une querelle à Segrais) de la filiation, des origines, et elle analyse avec finesse toutes les conditions qui ont déterminé les belles époques d'art et de poésie. Toutefois les époques artistes ont eu *un bonheur* qui est leur secret et que la critique n'explique point. Nous voyons seulement que chaque floraison a marqué l'épuisement et comme l'effort suprême de la plante. Il a fallu ensuite que la vie produisit de nouvelles conditions, refit un climat favorable, et que le vent de l'esprit apportât je ne sais quelles tièdes haleines.

Les philosophes d'outre-Rhin ont été les plus passionnés esthéticiens. Ils ont reproduit les diverses théories du beau moral, du beau utile, du beau en soi. M. Ch. Bénard[1] distingue dans le travail de l'esthétique allemande deux périodes, l'une subjective, avec Baumgarten, Kant, lesquels s'occupent surtout des impressions, des actes et des facultés de l'esprit que met en jeu l'idée du beau, l'autre objective, où le beau apparaît à Schelling pure manifestation de l'absolu.

Schelling, en effet, indique le haut point de l'idéalisme. Il estime[2] que la philosophie ne doit s'occuper que de cette beauté qui est invisible aux yeux corporels comme l'est la vérité, de cet art supérieur, enveloppe de l'idée, et que les Grecs qualifiaient de divin. Platon ne fut, dit-il, entraîné à proscrire les poëtes de sa République, que par le besoin de réagir contre les représentations sensibles de la religion grecque et contre la forme positive de l'État; Platon a souhaité une poésie d'enthousiasme. C'est que le génie grec est vraiment

1. Revue philosophique de 1876.
2. J'ai sous les yeux ses *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium.*

tout réaliste, en regard des formes de l'enthousiasme de Platon et de Schelling. Pour ce dernier, aux yeux de qui le réel et l'idéal des choses sont un contraste qui se résout dans la mystérieuse « identité », les formes de l'art sont celles des choses en soi et des types éternels, le plus dépouillées des impuretés qui affectent les autres formes sensibles ; et cependant l'art est toujours réalité, parce qu'il est art, et la philosophie idéalité, parce qu'elle est science. Sur le sublime sommet l'art et la philosophie se rencontrent encore comme le type et le contraste; l'artiste objective l'idéal, et la philosophie subjective le réel sensible de l'artiste pour y retrouver cet idéal qui est identique à elle-même.

Cette haute rêverie est assez indifférente à une constitution positive de l'art; mais elle était curieuse à chercher un passage de la faculté esthétique à l'intelligence.

M. Bénard signale dans les plus récents travaux de l'esthétique allemande, — une tendance marquée de l'idéalisme à se rapprocher du réalisme, et une adjonction de l'histoire de la science à la science elle-même, qui, sans son secours, ne croit pouvoir marcher en avant et accomplir de nouveaux progrès. Un homme compétent, Max Schasler, qui est hégélien mitigé, vient d'écrire un gros livre où il retrace la genèse de la conscience esthétique, afin de retrouver dans cette histoire même la base d'un nouveau système.

Je n'ai pas le dessein de m'aventurer dans ces chantiers mal échafaudés. Je ne me figure pas clairement ce que certains auteurs entendent par « une construction historique de l'art. » Mais une « histoire de l'art » est tout-à-fait nécessaire et instructive en ce qu'elle en reconstitue les conditions dans le passé, qu'elle complète ainsi la description des espèces sociales et qu'elle éclaire enfin et fortifie la conscience de l'artiste. D'autre part, je me méfie de prendre à la rigueur ces mots de combat,

réalisme, idéalisme. La conception le plus absolument idéaliste est encore réelle dans l'expression, et celle le plus étroitement réaliste contient toujours son idéal. Je veux que ces mots répondent à des états particuliers de la conscience esthétique. Mais, dès que les vues subjectives sont écartées de la critique, le pouvoir de l'art est celui de saisir de nouveaux rapports des choses, la conscience esthétique est, en quelque façon, une puissance supérieure du plaisir, et l'idéal est l'hypothèse nécessaire de l'artiste, que son œuvre vérifie, et qui s'apprécie à la quantité des éléments de perfection qu'elle contient. La beauté est rhythme, proportion des parties, justesse des mouvements, et le bon goût est bon sens.

L'esthétique contribue à former, avec l'éthique et la psychologie, la théorie subjective du sujet, théorie qui ferme le cercle du savoir. L'étude des œuvres de l'art se rattache à la science de l'histoire; l'analyse des facultés que ces œuvres manifestent rentre dans la science du sujet.

Il me revient un passage de Xénophon, dans l'*Economique*, où un prudent mari, Ischimaque, recommande ainsi l'ordre à sa femme : « Qu'il est agréable, dit-il, de voir des chaussures placées de suite, des habits séparés les uns des autres, des vases d'airain et tout ce qui a rapport au service de la table, rangés en ordre! Un beau coup d'œil encore, non pour un homme léger qui s'en moquerait, mais pour un homme grave et sensé, c'est de voir même des marmites rangées avec intelligence!.... Les intervalles de chaque compartiment, quand rien ne traîne, frappent les regards : tel un chœur qui, beau par lui-même, charme encore les yeux par la régularité de sa forme circulaire. »

Il faut la grâce de Xénophon pour m'ôter la honte de parler « marmites » après les grandes expressions de

Schelling. Il est vrai pourtant que le plaisir des yeux est le point de départ de notre sentiment esthétique; qu'il y a un « sens commun » du beau comme du goût, et du sens de la vue comme de celui de l'ouïe. Par une aptitude psychique toute spéciale, nous découvrons aux plus humbles choses quelque charme de lumière, de couleur, de position ou de contour. D'une plante même dévastatrice, d'un chardon acanthin, par exemple, l'artiste sait tirer une utilité particulière; de ce chardon que le jardinier arrache et sur lequel le botaniste étudie une espèce, il ne voit que la fermeté et l'abondance du dessin. Dans le spectacle des misères et des laideurs humaines, il trouve, par un tour étrange, une émotion qui agit comme un plaisir, quoique douloureuse.

Les artistes ont un mot expressif : les haillons *font bien*. Le pauvre Dickens s'en irritait et il criait aux peintres, — il ne fait pas froid dans la peinture! C'est-à-dire qu'art n'est pas *morale,* mais que l'émotion de l'art contribue, si l'on veut, à la moralité. Nous sommes un délicat instrument à cordes, dont la qualité de son est plus parfaite quand il vibre plus souvent.

Je l'ai dit, l'art ne nous présente pas des phases ascensionnelles régulières. La critique s'efforce seulement d'en expliquer les floraisons et elle y assigne d'abord les causes extérieures, le ciel et la nature, les mœurs, Athènes avec les éphèbes nus de ses gymnases, l'Italie avec ses fêtes où s'étalaient les chairs et les riches costumes. Puis, la critique va plus au fond et elle recherche comment une même situation dramatique a dû en effet s'exprimer diversement suivant la conception intellectuelle de chaque époque. C'est ainsi, par exemple, que le sentiment n'est pas le même chez le martyr chrétien, résigné, qui a souffert la vie dans le but de la mort et auquel un ange apparu tend la palme céleste, et chez le martyr moderne qui accepte simple-

ment la mort pour la cause de la vie. C'est une autre expression et une autre composition.

J'admire toujours que Géricault, dans son poignant drame du *Radeau de la Méduse*, ait choisi, si je puis ainsi dire, le moment positif; ses naufragés ne tendent pas vers le ciel sourd des mains suppliantes, mais leurs gestes, leurs regards, tout leur espoir sont attachés à la voile qui apparaît à l'horizon par dessus la vague pâle et monstrueuse.

Oreste et Hamlet, qui sont de la même famille, ont-ils les mêmes attaches? Le caractère de ces deux héros se traduit, ainsi que Gœthe disait de Hamlet, en une « irrésolution active » qui est contrainte par la destinée à une action effrayante. Oreste a une tâche précise et rigoureuse. Il faut que son père, selon le rite antique, ait des enfants mâles pour continuer son culte et arroser son tombeau de libations : sinon le mort errerait malheureux et malfaisant. Les morts tombés dans leur famille sous une main impie agitent l'être maudit qui ne les venge pas, ils le frappent d'un fouet d'airain, le repoussent des autels et le chassent de sa patrie. La fatalité en quelque sorte extérieure de la croyance oblige donc Oreste et ne le laisse pas raisonner. Hamlet, au contraire, porte sa fatalité en lui; il est métaphysicien; une loi antique ne lui prescrit pas son devoir et il se débat avec sa propre notion du juste. Sa décision est plus libre, plus difficile; il l'agite en son sein tourmenté et il n'a pas, comme Oreste, pour le soutenir, ce chœur des Choéphores qui gémit le gémissement tragique de la vengeance. Sous cette tâche trop lourde, il s'égare, se pervertit même et se brise. Aussi bien la moralité du spectateur oblige ici le poëte à ce dénouement. Oreste moderne ne peut pas vivre, Hamlet grec ne doit pas mourir.

Ainsi les hommes ont passé par une suite d'états

mentaux qui ont diversement déterminé leur attitude devant les joies ou les terreurs de la nature, de la mort et de la vie. L'histoire est un vaste fonds de réalités disparues qu'il nous appartient de restituer dans le monde de l'art. Mais l'artiste ne se trouve pas toujours dans de bonnes conditions vis-à-vis de l'histoire. Ce que Raphaël a de vérité dans l'*Ecole d'Athènes*, il l'a dû à une parenté secrète de grâce athénienne. Dans *la Dispute du Saint-Sacrement*, parce qu'il était à un point exact, il a produit la plus haute composition religieuse et sa plus grande œuvre.

Nous-mêmes, sommes-nous à un moment favorable pour traiter les sujets religieux ? C'est là une question qui intéresse l'école présente.

On se rappelle le Christ, le crucifié de M. Bonnat (au salon de 1874). Que si l'on y compare le Christ, d'autre façon réaliste, de Philippe de Champaigne, qui est au salon carré, dirons-nous que ce cadavre, couché sur une table, du peintre croyant de Port-Royal, est plus divin que celui de M. Bonnat, cloué sur un ciel sanglant, la tête renversée, en un mouvement de suprême angoisse, vers la lumière qui tombe d'en haut ? Sans doute, et je ne saurais dire pourquoi, sinon que M. Bonnat a été préoccupé surtout de faire preuve d'école. Preuve d'école est encore le remarquable *St-Sébastien* de M. Ribot, qui est au musée du Luxembourg.

La conception chrétienne, en même temps qu'elle est trop présente pour prendre la valeur du mythe, ne l'est plus assez pour que l'artiste la saisisse autrement que par l'étude. Overbeck rouvrit ainsi par l'étude les sources primitives et introduisit peut-être la dernière manière religieuse qui était possible. A cette manière appartient la belle page de St-Germain-des-Prés où notre Flandrin a peint sur un fond d'or l'*Entrée de Jésus à Jérusalem :* doucement sévère est Jésus et plein de foi

est l'espiègle ânon blanc qui suit l'ânesse montée par le divin Maître. Toutefois Flandrin a quelque chose de *restauré*. Restauré aussi, mais de Raphaël, est le *Jésus remettant les clefs à St-Pierre*, de Ingres. Ce tableau, qui a été critiqué autant que loué, est très-remarquable. Ingres, si laborieux, a pourtant je ne sais quoi de risqué qui dénote la force du génie, et que n'a point Flandrin.

En somme, l'artiste ne se trouve à cette heure ni dans les conditions de la foi spontanée, ni dans cette position unique de Raphaël à qui il fut donné de rendre à l'art des fra Angelico la santé païenne qui avait été perdue, ni dans cette situation que la critique fait à l'art quand elle l'appelle à reproduire quelque lointaine réalité légendaire. C'est cela, vaguement senti, qui entraîne nos peintres à traiter les sujets chrétiens d'un violent réalisme que ces sujets ne comportent pas. Il faut que la palette, la facture supplée l'idée et l'émotion. Ainsi a fait M. Bonnat; ainsi M. Lehoux, dans son *Martyre de St-Laurent* (encore au salon de 1874). M. Puvis de Chavannes, avec sa manière éteinte, est beaucoup plus juste, après tout; il cherche à rendre le mystique. que d'autres, réduisant l'art religieux à l'expression purement humaine, et sortant de la donnée, veulent abstraire. Mais le public est ici à faux et, pour tout résumer, la position de l'artiste religieux, qui est mauvaise vis-à-vis de ses sujets, n'est pas meilleure vis-à-vis du public, que ces sujets trouvent mal disposé ou indifférent.

Les beaux-arts sont habituellement classés, pour l'usage encyclopédique, selon un caractère extérieur. On dit l'architecture, la peinture et la sculpture arts du dessin, ou on les dit arts plastiques, parce qu'ils se fixent en quelque matière durable; les arts du dessin se distinguent par là de tous les autres, musique, danse, déclamation, dont les produits sont en quelque sorte instan-

tanés et s'évanouissent avec l'action qui les fait naître.

Un classement philosophique doit disposer les arts dans une gradation établie sur la dépense intellectuelle qui est exigée pour l'accomplissement de l'inspiration. A l'un des bouts, dit M. Bain, nous rencontrons des exemples frappants de la loi purement intellectuelle de la similarité, c'est-à-dire de cette faculté essentielle de l'esprit de reproduire, restituer les états mentaux passés; à l'autre bout, il y a à peine une trace de cette opération, dans la forme à laquelle nous sommes habitués. La poésie, la peinture, la sculpture, la décoration et le dessin ont tous affaire à quelque élément supérieur de l'esprit. Pour rassembler les matériaux de ces arts et les reproduire en des occasions favorables, il faut que les forces associées de contiguïté et de similarité entrent largement en action. Il n'y a peut-être rien d'artistique dans la suggestion des différents tableaux ; cependant un artiste seul peut y faire le choix qui convient. A moins de posséder la faculté intellectuelle qui suggère, nul artiste, quel que soit son sentiment artistique, ne peut s'élever bien haut. « L'intervention d'une haute intelligence dans l'art paraît avoir dit son dernier mot dans Michel-Ange. » Dans les arts de la seconde classe, le sentiment artistique tient toute la place. La musique est le type de ce groupe dont les autres membres sont la musique du langage ou éloquence, l'action dramatique et la pantomime, les grâces des manières et des gestes, enfin la danse. Les suggestions de la similarité intellectuelle se révèlent à peine ici. Le mélodiste possède « des sources naturelles d'où jaillissent spontanément des chants. »

Ce qu'il y a dans les beaux-arts, ce sont des combinaisons, des agrégats, des arrangements, des successions poëtiques de nature à faire naître en nous l'effet spécifique qu'on appelle beau, sublime, pittoresque,

harmonieux ; la faculté qui perçoit ces effets (la perception esthétique est marquée par un état particulier de passivité agréable) s'appelle le goût, et le critérium est le sentiment.

M. Bain, à propos de la différence qui existe entre les constructions de l'art et celles de la science et de la pratique, cite un intéressant passage de Mill. Celui-ci montre que les séries d'une classe diffèrent de celles d'une autre, celles du marchand, par exemple, de celles de l'avocat, non que les idées se suivent en vertu d'une autre loi dans l'esprit de l'un et dans celui de l'autre : les séries y sont également composées d'idées, mêlées aussi de sentiments, et qui se suivent en vertu de la même loi ; mais les idées qui se déroulent dans l'esprit de chacun d'eux et en composant les séries sont des idées de choses différentes. Les idées du poète, par exemple, sont les idées de tout ce qu'il y a de plus aimable, de plus saisissant, et la série en a mérité plus spécialement le nom d'imagination. Un caractère important de cette série est qu'elle est sa fin à elle-même. Chez l'avocat, la série conduit à une décision favorable à la partie qu'il défend ; elle n'a rien d'agréable en elle-même. La fin seule donne de la valeur aux combinaisons du marchand. Les séries de pensées du mathématicien ne sont que fatigantes si elles n'apportent pas la vérité démontrée. Mais la série de pensées du poëte est charmante, ou le but est manqué.

Du reste, conclut Bain, les lois d'association suffisent à fournir les éléments d'une combinaison imaginative. Il suffit que l'esprit batte le rappel à propos. « A la vue d'un messager empressé, à la contenance troublée, l'esprit du commerçant se remplit d'idées de sinistre de mer ou de bourse, la mère d'un soldat songe aux calamités de la guerre, un tyran se figure un soulèvement du peuple. »

Ainsi, par d'ingénieuses analyses, les psychologues démontent l'esprit et nous en font voir les procédés. Quittons néanmons la compagnie du machiniste pour revenir prendre place dans la salle et regarder le spectacle.

Nous ne manquons pas de poëtes distingués ; ils jettent peu de lumière, mais ils sont signe que la flamme veille. La poësie sera toujours la maîtresse forme littéraire et le vers la plus riche monture de l'idée. Dante lu en sa langue s'entend mieux, même quand on le comprend moins, parce qu'on en a la résonnance.

Pourquoi la poësie se tairait-elle ? Pourquoi l'art ne serait-il plus goûté des hommes ? Une conception positive du monde en tarira la source, dit-on, et en effacera le désir. Est-ce donc qu'il ne nous restera pas l'amour, la souffrance et la nature ? M. Taine, dans l'admiration des œuvres qui ont mûri au brillant soleil des aristocraties italiennes, éprouve un malaise de « cette épaisse démocratie où nous étouffons. » Certes, nous faisons trop *commun* et la vie moderne a quelques aspects particulièrement laids. Mais M. Taine a dit beaucoup mieux ailleurs que « la réforme des idées finit par réformer le reste. » L'homme de ce siècle « se transforme déjà et nous avons laissé derrière nous le point de vue de Byron et de nos poëtes. » Au lieu que la science procède en augmentant ses synthèses, l'art recommence les siennes et il n'est jeune que quand la vie a renouvelé les éléments qui y conviennent : la diversité des éléments fait à chaque peuple son art, son idéal relatif que le plaisir suffit à justifier. De nouvelles conditions intellectuelles et sociales le favorisent donc, parceque, selon la parole d'un maître, elles lui permettent de « devenir autre, tout en restant conforme à la beauté. »

Comment une conception positive briserait-elle le nerf du génie poétique ? On n'a pas assez remarqué que

la croyance religieuse n'agit dans la volonté que pour soutenir la confiance du bien. Les héros agissent d'ailleurs pour des fins pratiques, comprises dans leur horizon politique et religieux. Les personnages de l'épopée et du théâtre grecs ont pour fins le triomphe de la race grecque, la puissance de la cité, la durée de la famille ou la sainteté de la sépulture, ils agissent toujours pour la cause de la vie. Sans doute ils sont sous la main invisible du Destin : de là leur terreur tragique et notre pitié. Œdipe obéit à l'oracle, lorsqu'il pénètre, pour y mourir, dans le bois interdit consacré aux redoutables Euménides; mais son tombeau, connu du seul Thésée, servira à Athènes de rempart contre ses ennemis thébains. L'émotion lyrique de ces personnages de la tragédie antique vient de leur situation devant le Destin et de la lutte des mobiles naturels de la vie contre des suggestions du sentiment qui sont obscures et terribles.

L'effet de la religion spiritualiste a été d'écarter peu à peu le mobile religieux des actions particulières pour en faire une impulsion située, si je peux ainsi dire, plus loin de la volonté pratique. Tandis que le Destin se dressait à chaque moment de la volonté, l'allure de la vie s'est dégagée ; les dieux se sont abstraits en une sanction supérieure qui ne saisit l'homme que dans les régions du trépas et pour la somme de ses actes. La scène en sera moins tragique et plus dramatique, elle excitera moins de crainte et plus de pitié.

Dans la *Chanson de Roland*, l'action individuelle est délivrée et l'impulsion religieuse sert un but politique. Les héros ont ici une attitude morale qui est caractérisée par ce vers énergique que le vieux poète met dans la bouche de Charlemagne :

Pais ne amur ne deï à païen rendre.

Corneille a tenté, dans *Polyeucte*, de poser la fin religieuse, égoïste, pour elle-même. Mais une telle fin, étrangère à la terre, n'intéresse que par le triomphe de l'idée chrétienne qui est la fin pratique du martyre. Polyeucte, brisant les images des dieux et renversant les autels, ne lutte pas proprement pour la liberté de conscience, et il serait petit et ridicule, si le grand fait social du Christianisme ne donnait le cadre de l'action. L'émotion lyrique d'un tel héros (Corneille n'a pas négligé de la rendre par des stances) sera un délire particulier de l'imagination, une impatience vers la mort qui promet des biens infinis. Et Polyeucte, à *ce bien*, sacrifie Pauline elle-même :

Saintes douceurs du ciel, adorables idées,
Vous remplissez un cœur qui vous peut recevoir ;
De vos sacrés attraits les âmes possédées
Ne conçoivent plus rien qui les puisse émouvoir.
. . . . . .
Monde, pour moi tu n'as plus rien.
Je porte en un cœur tout chrétien
Une flamme toute divine
Et je ne regarde Pauline
Que comme un obstacle à mon bien.

Contre lui, Pauline a ce mot touchant qui pourrait servir à exprimer la déception d'un paradis où l'amant ne reconnaîtrait plus, sous une froide essence, la beauté et le regard de l'amante :

Et ton cœur, insensible à ces tristes appas,
Se figure un bonheur où je ne serai pas !

Corneille a rendu la ferveur religieuse ; Schiller a exprimé, si je puis dire ainsi, la ferveur du martyre métaphysique. Dans son *don Carlos*, règne le « sublime » philosophique, le devoir sans condition, qui est commandé par la conscience en dehors de toute séduction

céleste. Selon que l'a écrit le docteur Kuno Fischer [1], étudiant le passage de Schiller à la doctrine de Kant, « son marquis de Posa était un impératif catégorique sous le manteau de chevalier de Malte. » Ici, l'émotion lyrique du héros viendra de l'effort de concevoir un mobile impersonnel capable de déterminer absolument la volonté au sacrifice. Il y aura plus de résolution et moins de passion. Ou bien, comme dans Hamlet, il y aura irrésolution et le cri lyrique se répandra en cette rêverie du doute métaphysique que Shakspeare a traduite avec tant de force dans les monologues entrecoupés de son héros.

Nous avons vu, tandis que l'action était délivrée, la conscience faire effort à assurer les données qui la constituent. Elle se soutient d'abord par la voix des dieux toujours présente, puis par la croyance en une révélation et en une sanction future ; elle cherche enfin dans elle-même la révélation et elle passe par ce chemin à la tenir d'une expérience sans cesse répétée et fortifiée dans le for intime. Ainsi la conception positive étend son empire sur toute la pensée. L'action dramatique ne sera point affaiblie par le sentiment de notre relativité, parce que l'homme s'estime alors véritablement le fils de ses œuvres et le porteur de sa destinée. Le cri lyrique nous sera toujours arraché par le mystère de notre situation vis-à-vis du redoutable inconnu qui est dans les choses. L'homme demeure à la fois devant des expressions naturelles si intelligibles et devant une question d'origine si impénétrable qu'il sera toujours ébloui des « éternelles clartés » de Polyeucte ou qu'il roulera dans ses pensées le mot anxieux du pauvre Hamlet : être ou n'être pas, c'est là la question.

Comment l'émotion lyrique des anciens poètes est-

1. *Schiller als Philosoph.*

elle ressentie par nous ? elle l'est à l'état de conscience historique. Dans notre vision des choses passées, les lamentations du chœur antique nous émeuvent aussi profondément que les douleurs des mystères du moyen-âge ; nous nous représentons avec une égale puissance toutes les conceptions qui ont occupé l'esprit des hommes des autres âges, parce que nous les retrouvons dans les couches profondes de notre propre sentiment.

C'est une abondante source de poésie que la conscience historique. Hugo y puisant *Notre-Dame de Paris* et Delacroix son *Dante et Virgile* faisaient œuvre moderne, aussi bien que Rude tirant de l'émotion révolutionnaire son bas-relief admirable, *le Départ*. Ne reprochons d'ailleurs pas trop aux artistes une certaine négligence du sujet et la recherche de la grâce pour elle-même. Il est bon que les passions de la vie inspirent quelquefois l'artiste, mais l'art pour l'art est toujours fait pour la vie.

Le moyen-âge (un mot d'architecture) a construit des cathédrales, les XIVe et XVe siècles des hôtels et des châteaux ; la Renaissance a bâti des palais : le XVIIe siècle a élevé « ces grandes constructions abstraites qui semblent » ainsi que dit M. Renan [1] « n'être pas faites pour servir à l'exercice réel de la vie ; » l'époque Régence et Louis XV a bâti volontiers des maisons élégantes et familières. Aujourd'hui nous construisons des bibliothèques, des musées, des écoles, des théâtres, des halles... Le peuple est entré dans l'architecture, comme il est entré dans la langue dès Diderot et avec les romantiques. Aux matériaux de construction, marbre, pierre et bois, l'industrie a ajouté la fonte, dont nos halles et nos gares de chemin de fer offrent un emploi si judicieux.

1. Tom. XXIV de *l'Histoire littéraire de la France.*

Les architectes de notre temps trouvent à leur disposition tous les éléments, tous les *data* des époques précédentes ; ils ne doivent pas les faire servir à reproduire les anciens styles, mais les employer d'une main originale, étudier pour créer.

Paris, en ses dix-neuf siècles d'histoire, a élevé d'innombrables édifices. Par malheur, il ne nous reste presque rien de ces premières œuvres qui faisaient dire à Guillebert de Metz que, « en l'an 1400, quand la ville estoit en sa fleur,... grant chose estoit de Paris ! » Quelques charmantes constructions, épargnées de siècle en siècle, nous eussent fait une ville incomparable. Si mutilé pourtant que Paris ait été par les âges et par le marteau de ses administrations, on y peut accomplir encore le pélerinage de l'architecture française. Parcourant ces beaux quartiers où la vie et l'art ont fleuri dès autrefois, on remarquera combien les maîtres éminents, trop ignorés du public, qui ont renouvelé l'architecture en notre siècle, les Duc, les Labrouste, les Duban ont senti la convenance d'accorder leurs propres œuvres avec le climat particulier que leur faisaient les anciennes. Je citerai, par exemple, l'*École des Beaux-arts*, où Duban, si décorateur, a su enchâsser les beaux restes des châteaux d'Anet et de Gaillon. Je citerai la *Bibliothèque Sainte-Geneviève*, par laquelle Labrouste, sobre et pur, a continué le bel ensemble du Panthéon, de Saint-Étienne du Mont et de la tour du collége Henri IV ; la nouvelle partie achevant le *Palais de Justice*, que Duc a si heureusement attachée à l'ancienne : sa *salle des Pas-perdus* restera, je crois, notre œuvre la plus marquante.

Combien jurent, au contraire, cette mairie en grotesque pendant à Saint-Germain l'Auxerrois, cette cour Napoléon III qui finit grossièrement l'ancien Louvre, cette caserne énorme qui borne Notre-Dame et ce tri-

bunal de commerce dont la coupole de zinc empâte la silhouette aérienne de la Cité !

Il ne conviendrait pas de critiquer en quelques lignes une œuvre telle que l'*Opéra* de M. Garnier, où cet artiste de grand talent s'est dépensé tout entier. Je ne peux m'empêcher pourtant d'y blâmer la décoration sans repos, le sentiment aigu et pointu des profils, l'entassement monumental, le fouillis et l'énorme qui n'est pas le grand. Un malheur de ce vaste édifice, qui révèle du reste de si vigoureuses qualités, est de faire mal dans le panorama de Paris.

Nos architectes bâtissent, quand ils le peuvent, de riches hôtels, et ils ont même su quelquefois trouver un parti dans la lourde maison caserne que les besoins de l'existence moderne nous condamnent à habiter. Il ne faut pas les rendre responsables de ces affreux et tristes îlots de bâtisses que la spéculation déchaînée par l'empire livrait aux faiseurs. L'aspect architectural d'une grande ville ne dépend pas seulement des artistes; il dépend encore des nécessités de la vie et de l'esprit qui règne dans les administrations. Il y aurait un procès bien chargé à intenter contre celles-ci.

La musique se classe après les arts du dessin ; mais elle a exercé sur les races modernes une action peut-être plus puissante que les autres arts. La hiérarchie se trouve intervertie, si l'on prend pour mesure l'émotion individuelle. La musique, en effet, paraît être l'art qui suscite le sentiment avec le plus de vivacité. C'est assez d'une note jetée en l'air, d'une phrase commencée pour entraîner la pensée dans les fuites profondes de la rêverie. Toutefois, et parceque la création a été moins intellectuelle, il est vrai de dire que l'émotion y a une forme moins parfaite.

La musique, jusques là esclave de la poésie écrite, a produit enfin ses formes propres, ses combinaisons; elle

a eu, au dernier siècle, ses grands maîtres qui l'ont portée à ce haut sommet d'où rayonne, dans la même gloire, le génie des Ictinus, des Phidias, des Raphaël et des Michel-Ange, des Mozart et des Beethoven. Ce point atteint, une décadence était inévitable.

L'hiver dernier, écoutant *le Déluge* de M. Camille Saint-Saëns, je remarquais que ce jeune et excellent maître cherche beaucoup la sonorité et fait de la description. Je comparais alors notre roman, avec MM. Hector Malot et Emile Zola, par exemple; notre sculpture avec les Carpeaux; nos *études* de peinture, avec les Roybet. C'est une décadence du moins pleine de promesse, puisque les artistes se dévouent volontiers à l'observation, à la réalité (jusques à l'abus ou au ridicule avec M. Zola, avec les *impressionistes*) et se veulent garder de l'imitation et du pastiche. Notre poésie ne finit pas par l'*almanach des Muses*. Sans doute on éprouve parfois quelque impatience de tirer les personnages de la coulisse pour les grouper sur la scène en des actions dramatiques. Quel souffle les poussera dans la mêlée? Poètes, artistes, soyons de notre temps; ne désertons pas ses luttes et ses pensées.

CHAPITRE XIII

FINS ET RÊVES.

Il ne faut pas scinder l'esprit ; mais, dès qu'on y distingue un élément moral, un élément esthétique et un élément intellectuel, il faut reconnaître que la priorité appartient à ce dernier dans la conduite des choses humaines. Depuis que cet élément a commencé de fournir des produits scientifiques, la science est devenue le facteur essentiel du progrès : elle est cette ouvrière toujours au métier qui en tisse les fils d'un tic-tac sonore et mesuré. Dans la restauration historique des âges passés, nous accordons une place plus grande qu'on ne faisait aux Euclide, aux Thalès, aux Archimède. Vesale rayonne autant que Rembrandt. Si nos masses populaires sont plutôt entraînées par l'éloquence que par le raisonnement, elles prisent plus, au fond, le raisonnement que l'éloquence. L'avocat a été discrédité. Nos associations ouvrières ne se dirigent plus que par la pratique. On se fie moins au sentiment et on veut que la raison prononce. L'impulsion décisive et puissante

donnée à ce siècle est venue de l'élément spéculatif.

Notre art, je l'ai montré, a été un aspect de notre évolution intellectuelle. On se tromperait beaucoup si l'on attribuait à un poëte, si grand qu'il soit, une action prépondérante sur son époque. Musset apostrophant Voltaire, Hugo lui jetant la honte et à tout son siècle (cela dans *les Rayons et les Ombres*, qui sont de 1840) n'étaient que les échos d'une acrimonieuse réaction philosophique. Les plus grands hommes, un Bacon même, sont toujours plus ou moins fonction de leur temps. La mission du poëte n'est pas d'ailleurs de fournir des vérités et des faits. Le poëte agit sur le sentiment; il rêve; il ennoblit les passions, il émeut les volontés pour la liberté et la justice et fortifie les acquisitions morales. C'est là une fonction, assurément, très-considérable.

L'influence des beaux-arts, observe justement Comte, rappelle à la vie morale et affective les hommes trop exclusivement livrés au travail mental, tandis qu'elle sert de préambule et de premier degré du développement mental aux masses chez lesquelles la vie est absorbée dans les sentiments.

Étrange contradiction des programmes universitaires ! Les « sciences » formaient, dans nos lycées, un département de l'instruction qui était réputé inférieur à celui des « lettres. » L'unité de l'esprit et de l'enseignement était brisée. J'ai perdu bien du temps et des forces à reprendre la mauvaise culture que j'ai reçue. Une intelligence ordinaire, quand elle a été mal dirigée, se gaspille à toute chose, et son apport reste toujours moindre qu'il n'eût été en de meilleures conditions.

Le *savoir commun* qui est nécessaire est le contenu des grands domaines scientifiques, j'entends la connaissance des lois abstraites des choses, de la méthode générale et des procédés particuliers de la méthode. La doctrine qui a régi jusqu'ici notre Université était im-

puissante à définir ce savoir commun, préparation indispensable aux écoles spéciales supérieures. Les conceptions religieuse et métaphysique rivales avaient constitué par compromis une philosophie bâtarde qui serait la matière de la classe haute des études ; mais cette classe était sans rapport avec les précédentes et tout le savoir positif laissé comme secondaire et indifférent. Il faut, pour que la philosophie devienne capable de grouper les forces de l'enseignement, qu'elle soit en quelque sorte la conscience scientifique elle-même et la réflexion de l'esprit sur les rapports généraux qui relient entre eux les divers groupes des sciences particulières, qu'elle ne s'y ajoute pas seulement, mais qu'elle les embrasse et les achève. Je pense donc que, en l'état, la doctrine positive, dont M. Littré est aujourd'hui le chef illustre, est la plus propre à donner à notre enseignement une salutaire discipline. Sa classification offre l'avantage, qu'on ne saurait méconnaître, de fournir l'ordre pédagogique en même temps qu'elle rend raison de la construction des sciences dans l'histoire. Je ne vois aucune doctrine se tenant dans la rigueur scientifique, qui comprenne tout le savoir humain en un ensemble aussi bien lié.

M. Spencer distingue des sciences abstraites, soit la logique et les mathématiques qui traitent des *formes* des phénomènes; des sciences abstraites-concrètes, ou sciences des *facteurs*, soit la mécanique, la physique et la chimie [1] ; et des sciences concrètes ou des *produits*,

1. M. Chevreul range la chimie parmi les sciences concrètes et il l'oppose à la physique, parce que le résultat de ses analyses aussi bien que le produit de ses synthèses sont, dit-il, toujours concrets ; la chimie isole, par l'abstraction, les *espèces* qui sont toujours concrètes et dans lesquelles elle constate le retour des propriétés physiques... — Dirons-nous science abstraite celle seulement qui étudie des propriétés séparées des corps concrets (science d'un facteur, abstraite-concrète pour

telles que les sciences organiques et la sociologie. Dans l'impuissance où nous sommes encore de dire ce que c'est que matière et *facteurs*, aussi bien que d'expliquer l'irritabilité par l'affinité ou l'affinité par les propriétés physiques et mécaniques, ne vaut-il pas mieux s'en tenir, au moins provisoirement, à la définition des domaines scientifiques par le principe comtien de la généralité décroissante et de la complexité croissante [1] qui a régi la filiation historique des sciences ?

Je n'ai pas à exposer la classification ni à prouver aucune doctrine particulière. Il suffit que le travail intérieur dont j'ai essayé de retracer les phases en ce

M. Spencer), ou celle qui étudie dans ces corps des arrangements caractérisés, gouvernés par des lois spécifiques : ainsi la chimie présente des phénomènes d'affinité qui sont gouvernés par les lois des proportions définies et multiples, tandis que la minéralogie, vraiment concrète, constate ce qui revient dans la composition du minéral à diverses actions cosmiques, physiques, chimiques, déjà étudiées en des sciences respectives ?...

Distribution des connaissances humaines du ressort de la philosophie naturelle, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences*, ann. 1866, tom. XXXV.

1. M. de Roberty, écartant les dernières objections formulées par M. Spencer contre l'ordre de la filiation historique des sciences, reproche à Comte d'avoir voulu étendre la loi qui régit la succession des sciences à leur évolution intérieure. La complication, dit-il avec raison, ne s'entend que lorsqu'il apparait une propriété irréductible ; s'il y avait des degrés de complication, au vrai sens de ce mot, dans l'intérieur d'une science, elle se fractionnerait aussitôt. — Spencer observait que la méthode excellente, l'induction, est celle qui consiste à raisonner du particulier au général et que, si l'on veut résumer la méthode et les progrès accomplis, on dira que c'est le principe de la *généralité croissante* qui régit le développement du savoir humain. M. de Roberty, complétant une première réfutation faite par M. Littré, n'a pas de peine à relever la confusion que fait Spencer du point de vue de la *méthode* avec le point de vue de la *série*. Sans doute, l'esprit s'élève partout des faits particuliers à leur généralisation logique ; mais les faits qu'il réussit d'abord à ramener à des lois sont les plus généraux et les moins compliqués. V. *Revue de la philos. posit.*, juillet, août, 1876.

livre m'ait conduit à accepter, on le voit, une philosophie délibérément exclusive de toute spéculation sur les problèmes derniers des choses. Ayant ainsi refait le chemin de ma propre pensée, je m'étonne de me retrouver autre, d'avoir rejeté des opinions qui me semblaient essentielles et de me sentir vivre pleinement dans une atmosphère que j'avais cru ne pas être respirable. Je porte à présent mes regards sur le milieu où nous vivons, je vois que les idées les plus étranges y ont cours, que les sottises même les plus grossières n'y sont pas désavouées par des hommes distingués à quelques égards et j'admire que chez les personnes que j'ai eu le loisir d'observer un temps assez long, le modelage cérébral, pour ainsi dire, a été si différent.

L'un, petit-fils d'une grand-mère voltairienne (le cas est fréquent dans notre bourgeoisie), a reçu de l'éducation première des impressions religieuses assez fortes pour tenir son esprit dans une incurable timidité philosophique. Un autre, artiste prompt au symbolisme et aux brillantes synthèses de l'imagination, laisse entamer sa foi spiritualiste, mais il préserve son sentiment. Un troisième, enfant perdu de la presse militante, est paresseux des vues générales et peut-être que son cerveau est encore hanté de croyances qui y sont singulièrement dépaysées. Un dernier, plus jeune, orgueilleux des certitudes promises de la science, professe un mépris ignorant des hautes questions qui ont tourmenté ses devanciers. On peut suivre ainsi, chez quelques-uns, les péripéties de la résistance que les idées transmises opposent nécessairement aux idées apprises et en calculer le résultat probable.

La fumée du scepticisme bel-esprit s'était vite dissipée. Après la grande guerre philosophique, on manquait d'une norme et d'un point d'appui. Un temps de préparation a suivi, un temps de crise pendant lequel

les doctrines les plus ruinées ont de nouveau tenté la fortune et ressaisi quelques chances. On reculait de Diderot, de Voltaire même. La prétention de nos derniers philosophes spiritualistes, disciples de de Biran ou de Cousin, est de se mouvoir, comme en un royaume distinct, dans leurs doctrines, que les écoles positives rejettent simplement hors du domaine connaissable. Tandis que St-Thomas avait imaginé le compromis de laisser à la philosophie la recherche rationnelle d'une partie des vérités de foi, ils proposent celui d'abandonner à la science toute l'explication mécanique, jusques dans la psychologie, en se réservant de rechercher seuls et par leurs méthodes la raison dernière des phénomènes.

M, Paul Janet publiait hier son habile livre des *Causes finales*. A l'effet d'établir la finalité « comme loi », il expose d'abord que, dans une série combinée de phénomènes, tout résultat doit être en même temps considéré comme un but, puisque ce résultat était un effet futur qui, entre une infinité de combinaisons possibles, *semble* avoir circonscrit l'acte des causes efficientes et l'avoir déterminé à telle forme donnée. Du moment que, pour être comprise, une combinaison de phénomènes doit être rapportée non-seulement à ses causes antérieures, mais à ses effets futurs, le rapport de cause à effet se transforme en un rapport de moyen à but. Toutefois le principe de causation est insuffisant à établir le principe de la finalité. C'est l'esprit qui porte ce dernier élément dans l'ordre des phénomènes et il l'y porte sur la foi d'une analogie qui existerait entre les opérations de sa volonté et celles de la nature. M. Janet refuse l'explication du monde par le jeu des lois mathématiques, parce que ces lois sont indifférentes par elles-mêmes à tel ou tel résultat ; le monde n'est intelligible que par l'idée d'un but ou conformité des choses à leur

essence, conformité, au reste, qui n'implique pas la conscience : l'instinct offre la preuve que l'intention n'est pas une condition essentielle de la finalité.

De bonne foi, je me demande ce que la finalité ajoute à l'explication mécanique. M. Janet veut acculer ses adversaires à ce dilemne : que si l'ordre qui existe dans le monde est une résultante, il est l'effet du *hasard*; que s'il est essentiel, il y a donc dans la nature un *principe d'ordre* qui dirige le présent vers l'avenir. « Entre l'incroyable coup de dés » commente M. Vacherot [1] « qui a improvisé cet ordre, dont on ne s'explique pas plus la conservation que la création, et la cause finale opérant partout et toujours, il faut choisir. » J'avoue que je me défie d'un dilemne qui me contraint de choisir entre deux notions également indéfinies, et que je n'en vois pas la portée, puisque les états subjectifs que ces notions représentent nous laissent, en somme, dans notre véritable position méthodique, qui reste toujours à constater et concevoir des uniformités naturelles de succession et de coexistence. Dès que le mot de « fin » intervient pour désigner le fait d'induction que la reconnaissance de ces uniformités autorise, il entraîne une substitution de sens. Et, en vérité, M. Janet ne nous presserait pas tant d'ériger en « loi de finalité » ce simple fait d'induction, s'il ne se proposait d'employer le sens introduit à une démonstration préconçue.

Il ne veut pas seulement, en effet, que nous concevions un principe d'ordre ; il veut conclure encore de la finalité à l'existence objective d'une cause semblable à celles qui président à la création des œuvres humaines; il veut conclure, non plus des effets aux effets, mais des causes aux causes. Ici, il lui faut franchir Kant, qui pense que la loi de finalité est une simple « hypothèse

1. *Revue des Deux-Mondes* des 1er août et 1er sept. 1876.

naturelle » et que l'esprit ne saurait imposer à la nature la loi qu'il se donne à lui-même. Il lui faut franchir Hégel, qui déclare que la finalité est « immanente » aux choses : si les opérations de la nature sont analogues à celles de la volonté, la nature porte donc sa finalité en elle ; que si la cause lui est extérieure et si la nature est une sorte de pouvoir de seconde main, sommes-nous autorisés à soustraire l'homme au déterminisme universel dans lequel il est engrené ? « On n'a pas prouvé » dit M. Janet « que l'immanence des fins exclut l'idée d'une cause transcendante de la finalité ! » Eh ! sans doute ; que l'immanence de la finalité soit une vérité d'analyse, l'immanence aussi bien que la transcendance de la cause suprême ne sont que des hypothèses pour lesquelles on ne saurait espérer aucune preuve. Notre philosophe hésite à sauter par-dessus l'idéalisme de Hegel ; il sent, d'autre part, que l'argument de l'horloge et de l'horloger ne suffit plus et il s'estime heureux de conclure que les choses se passent *comme si* une sagesse suprême avait réglé l'ordre de l'univers !

Dieu aurait déposé dans le sein de la nature un principe qui se développe lui-même. Quant à la création des idées dans l'intelligence, nous n'en avons, dit-il, qu'une conception symbolique. Le commentaire le plus achevé que nous en offre la nature est le génie de l'artiste « dans lequel la faculté de combiner et de prévoir est contenue en même temps qu'elle est absorbée par une puissance plus haute. » Invincible sur le principe de la finalité, sa démonstration, avoue Vacherot, « ne s'impose pas avec la même force sur la nature et l'action de la cause finale. » Il échappe à la difficulté en se réfugiant dans l'absolu. Et de nouveau je me demandais avec anxiété à quoi sert d'introduire cette idée de finalité qui ne nous apprend rien sur la fin des choses, sur l'essence et le but, sur la *raison d'être*. Con-

naissons-nous d'autre raison d'être que l'existence même ?

Quelle est d'ailleurs, écrit M. Cournot [1], cette *fin* que la nature s'est proposée en créant et en propageant les espèces ? « C'est ce qui ne nous est point indiqué et ce que nous ne pouvons tenter de deviner sans faire des suppositions gratuites, parfois ridicules et toujours indignes d'un esprit sévère. »

J'ai beau m'efforcer de suivre les ingénieux arguments de ce livre, il me laisse déçu. Ces ponts jetés par delà les faits ne s'appuient nulle part. Nul souffle ne balance dans l'air ce fil de l'araignée pour le nouer à quelque branche invisible. Il reste seulement qu'un immense inconnu agite nos faibles pensées. M. Janet ressent, à en sonder la profondeur, un frémissement sublime et une émotion indéfinissable ; mais il ne pouvait réussir à illuminer le gouffre d'une étincelle.

M. G. H. Lewes [2] dit qu'il se laissa un moment séduire par le spiritualisme, mais qu'il s'aperçut à la fin « que la distinction entre l'esprit nouménal et les phénomènes mentaux n'était qu'une distinction logique transformée en distinction réelle. » La conciliation ne se produira pas, comme voudrait M. Janet, entre une doctrine des effets et une doctrine des causes. Elle se produirait plutôt (j'emploie les propres expressions de M. Lewes) entre les spiritualistes qui, tout en rejetant l'hypothèse d'un esprit, la remplacent par l'abstraction réalisée d'une idée, d'un plan, et les matérialistes qui rejettent l'hypothèse qui considère la pensée comme une propriété des cellules cérébrales et prennent une attitude synthétique qui embrasse l'ensemble. M. Tyndall, dont l'opinion est considérable, déclare [3] qu'il lui est impossible de se

1. *Essais sur les fondements de nos connaissances.*
2. *Rev. philosoph.* année 1876.
3. *Rev. scientif.* du 4 déc. 1875.

représenter des « états de conscience » interposés entre les molécules du cerveau et exerçant une influence sur la transmission du mouvement dans les molécules ; la pensée échappe à toute représentation de l'esprit. C'est pourquoi il lui semble absolument logique d'attribuer au cerveau une action automatique indépendante des mouvements de conscience. Mais il lui est également impossible d'admettre, avec les partisans de la théorie automatique, que des états de conscience sont « produits » par l'arrangement des molécules du cerveau ; cette production de la conscience par un mouvement moléculaire est aussi inconcevable pour lui que celle du mouvement moléculaire par la conscience. I accepte sans crainte tous les faits du matérialisme, tout en s'inclinant devant le mystère de l'esprit qui a jusqu'ici échappé à sa propre pénétration.

Mais la question métaphysique ne se présente pas comme le spiritualisme et elle en reste indépendante. M. Taine termine son livre *de l'Intelligence* par des considérations que je ne peux me dispenser de rappeler brièvement. Contre Kant affirmant que c'est l'esprit seul qui opère la « soudure » entre deux données associées, contre Stuart Mill prétendant que l'association constante de deux données dans la nature n'est qu'une *rencontre*, en sorte qu'il se peut que par delà les nébuleuses d'Herschell nos lois ni aucunes lois ne soient vraies, M. Taine s'efforce de montrer que, dans tout couple de données effectivement liées, il y a un intermédiaire explicatif qui nécessite cette liaison, donnée intermédiaire qui est un caractère ou une somme de caractères inclus en la première du couple et qui se retrouve *le même,* plus abstrait et plus général, dans la seconde. Or, si les deux données sont telles en effet que la première enferme la seconde, leur liaison est absolue, universelle, les propositions qui les concernent ne souf-

frent plus ni doutes, ni restrictions et la portée de notre esprit s'accroît à l'infini. Ces propositions demeurent sans doute *hypothétiques*, mais elles *s'appliquent* dès que l'expérience intervient et montre des données réelles conformes à nos constructions mentales.

La proposition que deux perpendiculaires sur une même ligne sont parallèles entre elles ne nous est pas seulement connue par une suggestion inductive ; on peut encore, pense M. Taine, la former par analyse, en étudiant les perpendiculaires pendant leur génération, et la proposition obtenue en extrayant de la construction les propriétés incluses sera vraie pour toutes les droites que nous rencontrerons. Ainsi l'évidence sensible sert d'introduction et de complément à l'évidence logique.

« Le recours à l'expérience est-il toujours indispensable? n'y a-t-il qu'elle qui puisse prouver *l'existence*? Puisque l'existence est un caractère général, et le plus général de tous, ne doit-on pas conclure de notre axiome (de raison explicative) que, comme tout caractère général, l'existence a sa condition, ou raison explicative, autre qu'elle-même? Les mathématiciens admettent aujourd'hui que la quantité réelle n'est qu'un cas de la quantité imaginaire, cas particulier et singulier où les éléments de la quantité imaginaire présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas. Ne pourrait-on admettre de même que l'existence réelle n'est qu'un cas de l'existence possible, cas particulier et singulier où les éléments de l'existence possible présentent certaines conditions qui manquent dans les autres cas? — Ici, nous sommes au seuil de la métaphysique ; à mon avis, elle n'est pas impossible. »

On serait curieux que M. Taine l'ébauchât: M. Renan, qui franchit ce seuil, hasarde des rêves bien vagues ; M. Berthelot [1], comprend d'une façon plus simple ce

1. Loc. cit.

qu'il nomme la *science idéale* par opposition à la science réelle. « Les notions générales, dit-il, auxquelles arrive chaque science particulière sont disjointes et séparées les unes des autres dans une même science et surtout d'une science à l'autre. Pour les rejoindre et en former un tissu continu, il faut recourir à l'imagination, combler les vides, prolonger les lignes.... » Aussi la science idéale varie sans cesse et variera toujours ; « elle ne vaut qu'en proportion des réalités qu'on y introduit ; » tous les systèmes de philosophie, malgré leurs prétentions, « n'ont jamais fait et ils n'ont pu faire autre chose que retrouver, au moyen d'un à-priori prétendu, les connaissances de leur temps, » La science idéale n'en est pas moins, pense M. Berthelot, une construction nécessaire, que chaque homme essaye à son tour ; elle n'a d'ailleurs de valeur que dans l'ordre logique et il ne faut pas s'y flatter d'une certitude illusoire. Bref, la métaphysique qu'entend l'illustre chimiste n'est point du tout celle des métaphysiciens.

Cette science idéale aspire à la réalité souveraine toujours sentie, dit Berthelot, mais jamais connue. A ses yeux, le principe de contradiction absolue entre l'être et le phénomène, sur lequel reposait la vieille logique abstraite, cesse d'être applicable aux réalités ; « pour la science moderne, aussi bien que pour le langage figuré de nos aïeux, les Aryas et les Hellènes, *l'être et le phénomène se confondent dans leurs perpétuelles transformations.* »

On voit ici l'évolution de l'idée de la réalité divine, terme de tout le penser transcendant, dans la conscience de l'humanité. Les nations primitives ont vu leurs dieux plus proches, plus actifs; les premiers monothéistes ont servi un Jéhovah singulièrement inquiet et jaloux. Le judaïsme était une monolatrie, plutôt qu'un monothéisme, remarque Alb. Réville. L'ef-

fet de la critique postérieure a été d'éliminer peu à peu l'inconnu des phénomènes et de conquérir la nature sur les dieux, jusques à imposer des lois à la puissance divine et à la repousser dans une solitude d'où elle ne se faisait plus visible aux hommes que par les représentations intermédiaires de l'artiste. Le dieu de la révélation, quoique déjà essence pure, possède encore des attributs efficaces, il est une figure dont l'homme est une espèce de décalque et qui est devenue patente en quelque incarnation; mais le dieu du pur spiritualisme est si nu et si abstrait qu'il s'évanouit.

De là un nouveau travail pour réintégrer quelque réalité à cette conception vide. « Un dieu parfait ou un dieu réel, écrit M. Vacherot [1], il faut que la théologie choisisse. » Ce philosophe prétend se garder de la création *ex nihilo* et du panthéisme; il répugne à l'unité abstraite du spiritualisme autant qu'à l'unité cosmique du naturalisme. Il écarte les mots de vide, matière, pour ne voir que la force et un dynamisme. Selon lui, c'est la fausse représentation de la substance matérielle sous la forme de l'étendue, propriété purement géométrique, qui fait du monde une masse inerte; l'être est partout avec la force et l'univers est le mouvement universel, il ne va pas jusqu'à dire la vie et la pensée universelles. La cause finale créatrice qu'il comprend est *immanente;* mais elle ne devient pas, elle demeure, quand ses œuvres sont soumises à la catégorie du devenir. « Notre dieu, de même que celui de Leibnitz, avec cette différence que nous ne séparons point la cause créatrice de son œuvre, ne crée que des forces, les unes actives, d'autres vivantes, d'autres enfin libres. »

Ce système s'arrête à mi-chemin. M. E. Burnouf [2] re-

1. *La métaphysique et son avenir.*
2. Loc. cit.

pousse avec plus d'énergie encore, comme grossière ou inconcevable, la doctrine « sémitique » de la création; mais il revient décidément, dominé par le sujet de ses études, à la doctrine « aryenne » de l'émanation. La métaphysique chrétienne, dit-il, fut un compromis entre les deux, grâces auquel le Christianisme put devenir universel : son unité satisfaisait à la doctrine de la création, tandis que ses trois personnes rappelaient les hypostases, conception nécessaire pour se figurer le passage de l'un à ses productions phénoménales. M. Burnouf voit la puissance d'action qui est dans l'être; il lui semble que « la réduction de toutes les formes vivantes à l'unité, c'est-à-dire à la cellule, est un indice que l'agent de la vie est lui-même unique, et que le milieu, sous la condition de la mayâ (principe féminin) est en effet le principe de la diversité et par conséquent de l'individualité des formes. » Il se range du côté des nouveaux savants qui sont en même temps métaphysiciens. On aperçoit déjà, dit-il, « que la théorie dont la formule sortira prochainement de leurs travaux sera celle de l'unité de la substance, de l'universalité de la vie et de son union indissoluble avec la pensée. »

M. Renouvier [1] s'effraye de ce panthéisme envahissant. Sa doctrine morale exigeant la personnalité de la conscience et postulant la continuation des existences individuelles, il repousse le dogme de l'unité absolue, qu'il lui soit présenté par le naturalisme ou par le spiritualisme, parce que ce dogme implique fatalement l'absorption des parties libres et des fonctions individuelles dans le grand tout. Il veut placer les fins de la vie dans la vie même indéfiniment prolongée. Il se figure une république des êtres et une pluralité des

1. 2e et 4e *Essais*.

dieux. Il faut renoncer, insiste-t-il, à l'infini et à l'absolu et bannir de la religion, aussi résolûment que de la science, les vaines prétentions à la synthèse universelle. « La même foi anthropomorphique qui se donne pour objet un Dieu réel assujetti aux conditions et limites nécessaires de l'intelligence, des affections et de l'activité qu'elle lui attribue, pourrait en envisager *plusieurs* sans contradiction et sans honte. La question de l'unité proprement dite n'existerait plus en effet ou serait réduite à celle de la primauté et de l'ordre hiérarchique dans le gouvernement du monde. »

Ces diverses théodicées naturelles accusent ce résultat important que le concept de Dieu n'est plus séparable du concept cosmique, qu'ils sont le même problème et la même hypothèse. Nous avons vu la poésie se pénétrer d'un rêve obscur de l'unité de la pensée et de la substance. La critique méthodique a trié d'ailleurs les à priori prétendus et délimité avec plus de netteté les régions de la certitude scientifique, de l'hypothèse proprement dite et du sentiment. Il ressort enfin que les religions, qui étaient sorties de la position inférieure de l'homme vis-à-vis de l'inconnu des choses, sont devenues un élément inutile, que les sociétés rejettent à mesure que la science leur permet de prendre une position plus avantageuse. Je dirai, si l'on veut, les religions *orthodoxes*, c'est-à-dire celles qui enferment l'esprit dans des conceptions arrêtées. Mais les religions aspirent toutes à être des orthodoxies, et ceux qui souhaitent une religion mobile et progressive doivent reconnaître que, telle, elle appartiendrait au sentiment individuel et ne saurait être instituée positivement; le sentiment, parce qu'il est incapable de fournir des certitudes, n'est pas autorisé à imposer des règles.

Nous pouvons « combler les vides », « prolonger les lignes »; nous ne réussirons point à toucher l'anneau

magique qui ouvre et ferme la chaîne des causations. Le transformisme, étendant son problème spécial, poursuit l'hypothèse légitime que le monde est tout dans une redistribution continuelle de matière et de mouvement. Toutes les séries de phénomènes auraient alors la matière elle-même pour support immédiat. Toutefois, et si avant que soit poussée l'explication, la matière avec ses types demeurera pour nous un inconnu qui pèse tous les connus. Lequel de nous comprend, plus que M. Claude Bernard [1], que la matière « ait pour propriété de renfermer des propriétés et des jeux de mécanismes qui n'existent point encore ? » Lequel fournira la raison de la *donnée?*

Est-ce que les vieilles doctrines, qui reprochent à la philosophie scientifique de limiter l'esprit humain au relatif, sont capables de le soustraire à cette situation ? L'absolu et le relatif, l'être et le néant, le tout et le rien ne représentent que les termes du contraste logique, termes correspondant à sa faculté d'abstraction, sous lesquels l'homme possède la connaissance.

Somme est son unité, son zéro quelque chose.

L'absolu n'est que cette notion inductive de permanence et de continuité sans laquelle nous ne pourrions assigner aucune loi aux phénomènes. La science pénètre donc seule dans l'absolu, dirais-je, puisque seule elle recule les horizons de la certitude. Mais elle nous permet de vivre dans l'irrésolution de l'inconnu dernier, elle nous autorise même à le fermer.

La différence des philosophies est surtout dans leur valeur pratique, les unes méprisant les données de l'expérience, les autres s'y appuyant pour nous faire maîtres et nous conquérir la nature vivante. Long est

1. *De la Physiologie générale*, p. 156.

l'avenir dévolu à cette tâche. L'humanité est aux individus une immortalité. Le progrès est la loi : marche vers un but ignoré ! que faisons-nous tous, que porter nos regards vers ce pôle idéal de la carte, qui est la justice, qui est le bien ? L'homme gouverne la barre, les yeux fixés sur l'aiguille, pareil à un pilote. Il sait que l'écueil l'avertit quand il se trompe et que *le fait* tue ceux qui ne savent pas vivre par lui : c'est le sens nouveau de l'énigme antique.

Au moment de fermer ce livre, reviennent à flots les images d'autrefois et les anciennes pensées. Je revois les côteaux, la rivière torrentueuse, la vallée profonde où descendait l'étoile du soir, les lointaines montagnes bleues, lignes du premier dessin sous lequel la terre s'est figurée à mes yeux. Je revois les lavandes fleuries, les oliviers et les raisins mûrs, les vertes cigales qui abandonnaient leur coque au tronc des arbres, premiers miracles de la vie. Je revois les bergers menant leurs longs troupeaux, nos paysans pesant du pied sur leur louchet, les haltes de bohémiens, la pauvre école, l'écharpe tricolore et les conscrits, les processions et les foires, tout ce premier aspect de la société. Bientôt les images grandissent et les sentiments se prolongent. Il s'opère dans le cerveau des combinaisons nouvelles et mille entrecroisements merveilleux : un enfant est quelquefois ravi lui-même de ses propres fantaisies. Je me rappelle les bateaux à vapeur traînant leur fumée sur le Rhône, les locomotives qui dardaient leurs gros yeux rouges, les ateliers pleins de machines vivantes, premier grand spectacle de l'industrie humaine. Alors les faits, rudes forgerons, battent plus fort le cerveau ; la

parole des maîtres emplit l'oreille et la poussière des livres reste aux doigts; plus larges se font les ouvertures de la pensée; toute curiosité entraîne; on raisonne sans entendre, on se pervertit ou se redresse; le doute mord en riant; quelques années s'écoulent, pendant lesquelles notre esprit est modifié le plus activement, sans que nous en ayons encore bien conscience. Ainsi l'on arrive à l'adolescence, à la jeunesse.

J'ai rappelé brièvement nos passions politiques, les douleurs de la guerre étrangère et de nos discordes civiles. Il importe peu de détester le passé, mais beaucoup de préparer l'avenir. Puisse la nouvelle jeunesse, qui déjà pousse la nôtre, valoir mieux que nous-mêmes et se former une âme virile prête aux plus dures épreuves :

Et rebus spectata juventus !

On m'a raconté [1] que le roi Louis XVIII, sortant de visiter le cadavre du duc de Berry, demanda bonnement à l'un de ses familiers : — Comment trouvez-vous le temps ? — Je le trouve... comme ça, dit le courtisan. — Comment, reprit aigrement le roi, comme ça ? mais il fait un froid de tous les diables !

Notre bourgeoisie a eu l'allure de ce courtisan devant ses souverains et maîtres. Sa pusillanimité a permis les erres funestes de notre politique intérieure, qui menaient à une déroute publique. Elle s'est abandonnée aux desseins du cléricalisme, abaissant ainsi sa pensée comme elle abaissait son caractère. Il est temps qu'elle renoue sa tradition et qu'elle cesse de regarder timidement si Mercure lève le bâton ou si Amphytrion fait la cuisine. Il est temps (j'emprunte à la langue de nos bons

1. Je crois inédite cette anecdote que je tiens de bonne source.

voisins ce mot expressif) qu'elle se fasse *debout*, *selbststændig*. Une nation est surtout forte par sa classe moyenne; quand cette classe s'affaisse, les hommes manquent et la société décroît.

Mais l'agent intime est l'esprit. Celui qui observe, parmi le tumulte du combat violent des existences, le travail continu de la raison commune, découvre les changements lents et profonds du tempérament intellectuel. La génération qui nous suit diffère de celle qui nous précède : beaucoup de nos efforts lui sont déjà un pouvoir acquis. En ma propre pensée, j'ai montré les croyances théologiques ruinées et les affirmations métaphysiques réduites. Si quelques-uns me reprochent de m'être attardé en des discussions désormais oiseuses, je leur dirai avec le poète que, « pour être revenu de tout, il faut être allé dans bien des endroits. »

Ce n'est pas que la critique refroidisse en nous l'émotion et la poésie. Qui peut se dire homme et ne pas sentir une rêverie immense dans son cœur ? Quelque contrepoids que l'inconnu fasse toujours à nos certitudes scientifiques, ces certitudes suffisent d'ailleurs à la vie. Sous l'empire des diverses conceptions où il assurait sa pensée, l'homme s'est reposé difficilement. A quoi sert de condamner la curiosité ardente qui le pousse à la recherche de la vérité ? Cette vérité lui est nécessaire et, découverte, elle ne le trouble un moment que pour l'affermir. La recherche est bonne par elle-même. Nous ne sommes pas libres de nous tromper et d'ignorer.

Que nos disputes et nos doctrines importent peu, dès qu'on songe à notre faiblesse réelle et qu'on se représente les révolutions du globe terrestre qui effaceront un jour nos œuvres et notre mémoire ! tout ce que nous faisons et pensons n'en a pas moins d'importance pour

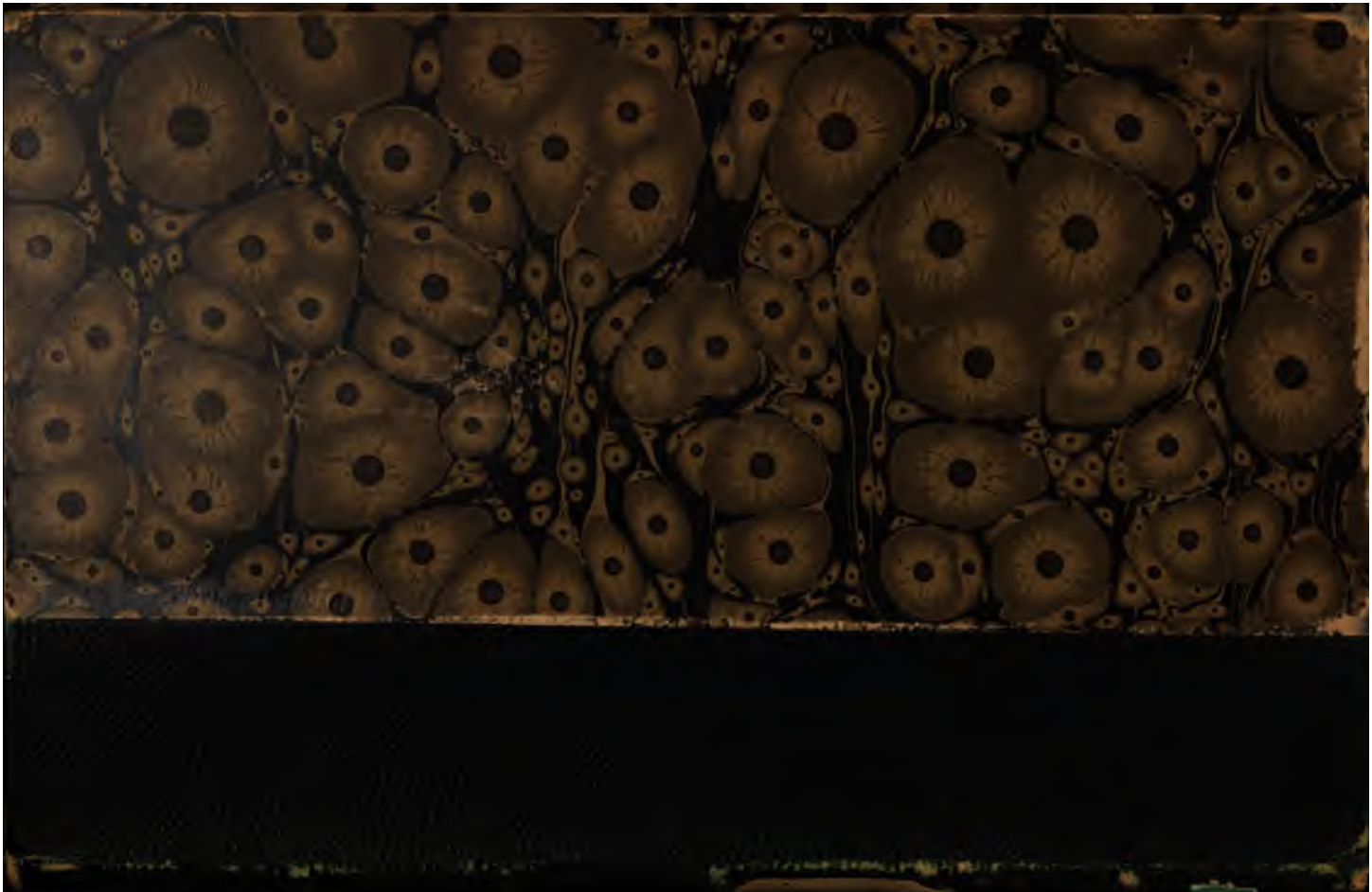
cela à notre point de vue relatif. Il n'est pas bon de se désintéresser de la vie ; il n'est pas bon non plus de déserter la contemplation de tout l'infini qui nous dépasse.

Pourquoi les sociétés progressives sont-elles l'exception ? Pourquoi la route de l'histoire est-elle marquée de sang ? Il suffit que ce monde boiteux marche, que ce monde aveugle se dirige. Tant de vices et d'ignorance ne découragent pas la bonté.

Certes, il est remarquable de voir toute chose partir d'un fond si simple pour croître sans cesse en complexité et en raffinement. Le composé chimique devient fleur, l'instinct amour et le soleil mouvement. Nous analysons et défaisons les merveilles de la nature, l'idée, le parfum et la lumière ; mais nos yeux refont aussitôt la synthèse et le prestige. La beauté et la grâce restent, pour l'art, grâce et beauté. Tandis que l'homme seul a le pouvoir de changer, quoique en des limites restreintes, le cours des fatalités naturelles, n'imaginerons-nous point une puissance plus haute pour des êtres qui nous seraient supérieurs autant que nous le sommes à des organismes élémentaires ? Quelle borne assignable à l'ascension de l'universel devenir ? Nos rêves ne nous en peuvent rien apprendre. Tous nos efforts ont échoué à pénétrer le problème insondable des causes et des fins. Il faut donc accepter décidément la condition intellectuelle qui nous est fatale. Il n'y a à cela ni témérité, ni timidité.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I. — Enfance et merveilleux 1
— II. — Temps de collége 13
— III. — Ouvertures de la pensée 25
— IV. — Pente spéculative 37
— V. — Aspects de philosophie 53
— VI. — Nos poètes 73
— VII. — L'absolu dans la poésie 91
— VIII. — La liberté spiritualiste 109
— IX. — Volonté et morale 121
— X. — Des accroissements sociaux 137
— XI. — Expériences sociales 161
— XII. — Questions d'art 177
— XIII. — Fins et rêves 195

Coulommiers. — Typ. ALBERT PONSOT et P. BRODARD.